

CG
-G41
-U

C6

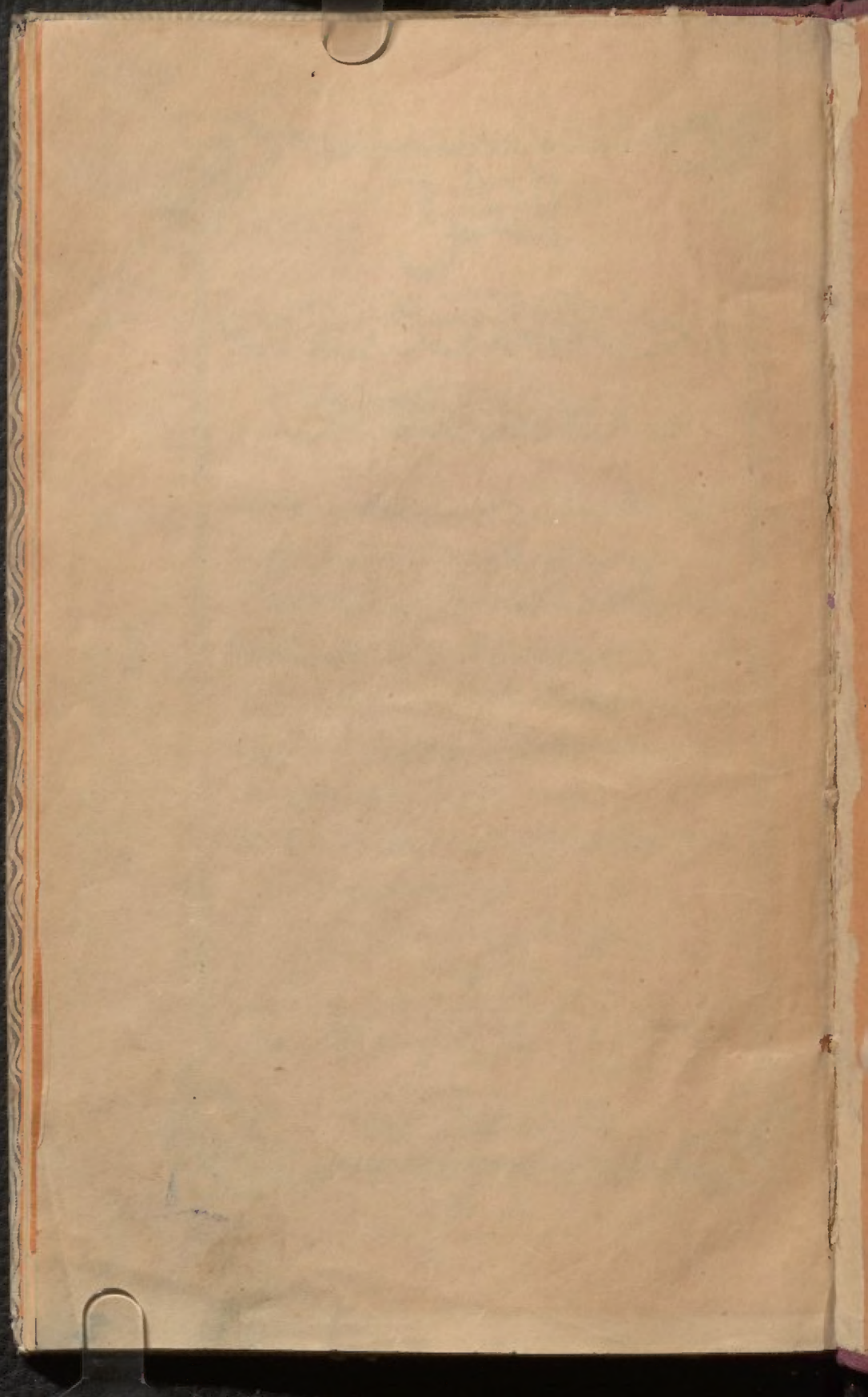
.G41na .U

INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

41117

★

McGILL
UNIVERSITY



١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

النظر

في بعض نيل الإيمان الهمام أبو حامد محمد بن أبي الله
من العبد المذنب إلى الله المستجير

الأول - في ذات الله تعالى - كما صرح به في كتابه المضمون به على غير اهله
الثاني - في واردات القلبية - كما صرح به في كتابه المنقذ من الضلال
الثالث - في أصناف الفلاسفة وعلماء كما صرح به في كتابه المنقذ من الضلال
الرابع - في الروح وحقيقتها - كما صرح به في كتابه المضمون به على غير اهله
الخامس - في اللوح والقلم - كما صرح به في كتابه المضمون به على غير اهله
السادس - في الصراط والميزان - كما صرح به في كتابه الاقتصار للاختصار
وفي كتابه المضمون به على غير اهله
السابع - في ملائكة الجن والشياطين - كما صرح به في كتابه المضمون به على غير اهله
وفي كتابه المضمون به على غير اهله
الثامن - في اسلام الزند - كما صرح به في كتابه التفرقة بين الاسلام والزند

نشره في دار الخياشاعين بالكرشمير

مطبوعه مصطفى آريش هو

تمت

MOONTS BOOK DEPOT
BUDAUN, U. P. (INDIA)

الف
١٤٨

فهرست‌سایین

شماره	مضمون	شماره
۲	(معرفت ذات الله)	۱
۳	(واردات قلبی)	۲
۲۰	(اصناف الفلاسفة وعلومهم)	۳
۳۱	(الرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا)	۴
۴۰	(اللَّوحُ وَالْقَلَمُ)	۵
۴۳	(الصِّرَاطُ وَالْمِيزَانُ)	۶
۵۲	(المَلَائِكَةُ وَالْجِنُّ وَالشَّيَاطِينُ)	۷
۵۸	(النَّظَرُ)	۸

مَعْرِفَت ذَاتِ اللَّهِ

الامام الغزالی

وقوله في معرفت ذات الله تعالى كما صرح به في كتابه

المستمر

بالمظنون به على اهل

﴿﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو چیز کہ ہے اور اُس کا ہونا کسی دوسری چیز سے اس طرح پر کہ اگر وہ ہو تو یہ بھی ہو اور اگر وہ نہ ہو تو یہ بھی نہ ہو یا تعلق رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ اگر ایسا تعلق رکھتا ہے تو اُس کو امام صاحب ممکن کہتے ہیں اور اگر ایسا تعلق نہیں رکھتا تو اُس کو امام صاحب واجب بذاتہ کہتے ہیں۔ پھر اُن کا قول ہے کہ واجب میں بارہ چیزیں ہونی ضروری ہیں۔

(۱) وہ عرض نہو یعنی اُس کا ہونا دوسرے کے ہونے پر موقوف نہو۔

(۲) وہ جسم نہ ہو۔ کیونکہ اگر جسم ہوگا تو بہت سے جزدوں سے ملکر ہوگا اور اُس کا ہونا اُس کے جزدوں سے ایسا تعلق رکھتا ہوگا کہ اگر جزدوں میں تو وہ بھی ہو اور جزد

نہوں تو وہ بھی نہ ہو۔

(۳) وہ کوئی صورت یعنی شکل بھی نہ رکھتا ہو کیونکہ شکل کو ہیولے سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اگر وہ ہو تو شکل بھی نہ ہوگی اور وہ ہیولہ کی مانند بھی نہ ہوگا کیونکہ ہیولے صورت یعنی شکل کے ساتھ ہوتا ہے کہ اگر صورت نہ ہو تو ہیولے بھی جو نہیں ہوتا۔

امام صاحب کے مذکورہ بالا کلام میں ہیولہ اور صورت کا لفظ آیا ہے فلسفہ کی کتابوں میں ہیولے اور صورت کی بحث کو اس قدر بڑھا دیا ہے کہ ان کے ٹھننے اور سمجھنے سے جی اکتا جاتا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس کو بیان کر دیں۔

جسم دو چیزوں سے مرکب ہے۔ ایک مادہ ہے دوسرے صورت سے۔ صورت مادہ کے اتصال یعنی اکٹھا ہوجانے سے برپا ہوتی ہے جسکو صورت طبعی کہتے ہیں اور جب اُس اکٹھا ہونے مادہ کے ٹکڑے کر دو جسکو فلاسفا انفصال کہتے ہیں یا اور طرح پر توڑ مروڑ دو تو دوسری صورت پیدا ہوجاتی ہے۔ پس اُسی مادہ کا نام ہیولے ہے اور اُسکی اتصال کا نام صورت ہے اور جو کہ اتصال یا انفصال کا عمل اُسی مادہ ہے پس مادہ بغیر صورت کے نہیں ہوتا اور صورت بغیر مادہ کے نہیں ہوتی۔

(۴) وہ ایسا بھی نہ ہو کہ اُسکا وجود اُسکی ماہیت سے مغایر ہو بلکہ اُس کا وجود ہی اُسکی ماہیت اور اُسکی ماہیت ہی اُسکا وجود ہو۔

امام صاحب کے اس کلام کی تشریح یہ ہے کہ علم فلسفہ میں یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ جس قدر ممکنات یعنی مخلوق یعنی پیدا کی گئی ہیں اُن کا وجود جس کا نام فلاسفا انہیتہ کہتے ہیں جدا چیز ہے اور اُن کی ماہیت جدا چیز ہے۔ مگر واجب الوجود میں ایسا نہ ہونا چاہیے بلکہ اُسکی انہیتہ اور ماہیتہ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے۔

(۵) اُسکا تعلق کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پر نہ ہو کہ ویسا ہی تعلق اُس چیز کو بھی اُس کے ساتھ ہو۔

واضح ہو کہ پرسنہ جو امام صاحب نے بیان کیا ہے بہت صاف ہے مگر پیچیدہ افہام میں بیان کیا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کو اپنی مخلوق کے سمجھا اور مخلوق کو

خدا کے ساتھ ایک تعلق تو ہے۔ مگر طرح کا تعلق خدا کو مخلوق کے ساتھ ہے اُس طرح کا تعلق مخلوق کو خدا کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ خدا کو تو تعلق خالق ہونے کا یا یوں کہو کہ علت ہونے کا ہے اور مخلوق کو تعلق مخلوق ہونے کا یا یوں کہو کہ معلول ہونے کا ہے پس دونوں کا تعلق ایک طرح کا نہیں ہے :

(۶) اُس کا تعلق کسی دوسرے کے ساتھ نسبتی تعلق نہ ہو چیکو فلاسفہ کی اصطلاح میں "تضایف" کہتے ہیں۔ جیسیکہ دو بجائیوں میں نسبت ہوتی ہے کیا کجا بجائی ہونا دوسرے پر اور دوسرے کا بجائی ہونا اُس پر منحصر ہوتا ہے :

(۷) دو ایسے وجودوں کا ہونا جو دونوں واجب الوجود ہوں اور ہر ایک اُجدا فی نفسہ مستقل ہو اور ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ ہونا جائز یعنی محال ہے۔ ولا شک ان الله واحد احد صمد لا شریک له ولا ند :

(۸) کوئی صفت واجب الوجود کی ذات پر زاید نہیں ہے یعنی اُس صفت اُس کی ذات پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی :

امام صاحبؒ کا یہ قول اس سلسلہ میں مشتبہ ہے کہ آیا وہ ذات و صفات باری کی عینیت کے قایل ہیں یا نہیں کیونکہ وہ ایک جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ان علمہ بذاتہ لیس زاید علی ذاتہ حتی یوجب کثیریۃ بل ہو ذاتہ یعنی واجب الوجود کا علم اپنی ذات پر اُس کی ذات پر کوئی زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ اُس کی ذات ہی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُنھوں نے معلوم کی حیثیت سے کہا کہ بل ہو ذاتہ مگر جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ ذات و صفات باری کی عینیت کے قایل ہیں :

(۹) واجب الوجود میں تغیر محال ہے کیونکہ تغیر کے لیے کسی نئی چیز کا پیدا ہونا ضرور ہے اور اگر واجب الوجود میں کوئی نئی چیز پیدا ہو تو وہ اُس کے پیدا ہونے کے سبب کا محتاج ہوگا اور اُس کی ذات اُس کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو پہلے ہی سے تھی پس اُس کی ذات کے سوا دوسری کوئی چیز ہوگی اور جب واجب الوجود کسی دوسری چیز کا محتاج ہو تو واجب الوجود نہ رہا :

(۱۰) واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے نہیں ہوتا :

امام صاحب نے اس مقام پر اس مسئلہ کو اس طرح پرکھا ہے کہ گویا ان کے نزدیک
یہ مسئلہ محقق ہے فلاسفہ بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ الواحد لا یصد منہ لاشی
واحد لغیر واسطۃ وانما یصد منہ اشیاء کثیرۃ علی الترتیب بوسیطہ
مگر ہم جن کو اس زمانہ کے فلاسفہ الہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس مسئلہ کو نہیں مانتے
فلاسفہ اور علماء متکلمین اور صوفیہ کرام سب نے اس مسئلہ کی تائید یا تردید میں بحثیں
کی ہیں مگر ان لوگوں کا خیال جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الہیین سے تعبیر کرتے ہیں
اس مسئلہ کی عدم تسلیم میں ان سب سے جدا ہے اور ہم اس مقام پر اسی کی بیان
پر اکتفا کرتے ہیں :

ان کا خیال یہ ہے کہ تمام محالات عقلی دراصل محسوسات سے اخذ کیے گئے ہیں
مثلاً ہم ایک چیز کو موجود دیکھتے ہیں اور اس کا موجود نہ ہونا اس کے برخلاف سمجھتے ہیں اور
اس مسئلہ عقلی کو اس سے اخذ کرتے ہیں کہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ کوئی چیز آج اٹھیں
اور شیت واحد میں موجود بھی ہو اور عدد دوم بھی ہو :

یاشلاً ہم نے ایک چیز کو دیکھا اور دو چیزوں کو بھی دیکھا ان کو مغایر پایا ان سے
چقل مسئلہ اخذ کیا کہ ایک دو نہیں ہو سکتا اور دو ایک نہیں ہو سکتے :

اب ایک مفہوم وحدت اور تعدد کا ہمارے خیال میں آیا اور ہم اس طرف کو گئے
کہ وہ شے واحد جس کو چھٹے صورتاً ایک مانا تھا اپنے وجود میں بھی ایک ہے یا متعدد یعنی
مربک اور اس امر سے ہمارے دل میں ایک خیال بسیط و مرکب ہونے کا پیدا کیا اور
اسی کے ساتھ ہمارے خیال وحدت کو ترقی ہوئی کہ جس شے کو چھٹے واحد فی الوجود
قرار دیا تھا وہ واحد فی الماہیۃ یا واحد فی الانانیۃ بھی ہے یا نہیں :

چھٹے بہت سی واحد فی الصورۃ کو ان واحد میں تعدد و کام کرتے ہوئے دیکھا مثلاً
ایک آدمی ہے کہ وہ آن واحد میں چلتا بھی ہے بولتا بھی ہے سُنتا بھی ہے پکڑتا بھی ہے
مگر ہم نے دیکھا کہ اس میں متعدد اجزا ہیں جن سے وہ یہ سب کام کرتا ہے تو ہم نے یہ مسئلہ
عقلی اخذ کیا کہ جبکہ وجود یعنی انانیۃ میں ترکیب ہے اس سے ان واحد میں تعدد کو
کا ہونا ممکن ہے :

اسی کے مقابل میں ایک یہ مسئلہ عقلی ہمارے خیال میں آیا کہ جس کی انانیۃ میں

وحدت محض من جمیع الوجود ہے اُس سے بجز ایک فعل یعنی ایک کام کے اور کوئی کام نہیں
واسطہ صادر نہیں ہو سکتا۔

واجب الوجود یعنی ذات باری کو فلاسفہ متقدمین الہیتین نے اور علماء علم کلام اور
صوفیہ کرام نے اور نیز اُن لوگوں نے جن کو ہم اس زمانہ کے فلاسفہ الہیتین سے تعبیر کرتے
ہیں اُس کو یوں کہو کہ اُس کی انانیتہ کو واجب محض مانا ہے (وہو الحق) اور فلاسفہ متقدمین
الہیتین نے یا اُنھوں نے جو اس مسئلہ کو تسلیم کرتے ہیں اپنے اُسی خیال عقلی سے
جو اُنھوں نے محسوسات سے اخذ کیا تھا یہ قرار دیا کہ واجب الوجود سے بجز ایک کام کے
اور کوئی کام بغیر واسطہ کے صادر نہیں ہو سکتا۔ مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الہیتین نے جنک
خیال یا مذہب سے کہو اس مقلد پر بحث ہے اس سے انکار کیا۔

وہ کہتے ہیں کہ جیسے واجب الوجود کو ایک ایسی ذات یا انانیتہ مانا ہے جو جامع
صفات ہے اور اُس کی تمام صفات اُس کی عین ذات ہیں۔ اور نہ وہ اپنی انانیتہ میں
کسی کا محتاج ہے اور نہ اپنے ہونے میں کسی کا محتاج ہے۔ نہ اپنی صفات میں اُن
صفات کا محتاج ہے کیونکہ اُسکی صفات اُسکی عین ذات ہے۔ اُسکی ذات غیر
محدود و انلی وابدی ہے نہ اُسکی انانیتہ کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ چیز نہ سمت نہ مکان
نہ زمان اور نہ وہ محسوس ہے اور پھر ہمارے تمام پوشیدہ خیالوں سے بذات خود بلا واسطہ
واقف ہے۔ پس ایسی ذات کو بجز اُس کے کہ ہے کیونکہ اُسکا واجب الوجود ہوتا تسلیم
کیا گیا ہے کسی ایسے حکم کا محکوم جو محسوسات سے بمرتبہ اول یا بواسطہ مراتب متعدد اخذ
کیا گیا ہے قرآن میں دیا جاسکتا۔

مثلاً ہم نے اور اکثر فلاسفہ نے اور تمام صوفیہ کرام نے تسلیم کیا ہے کہ خدا ہی تھا اور
خدا کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی کان اللہ ولم یکن معہ شئ مسئلہ مسئلہ ہے کیونکہ اگر کوئی
چیز ہوتی تو وہ بھی مثل خدا کے واجب الوجود ہوتی اور بالفرض اگر ہوتی تو بھی کچھ فائدہ
نہ دیتی پس اُس سے کسی ایک فعل کا صادر ہونا بھی ایسا ہی محال ہے جیسا کہ متعدد
فعلوں کا کیونکہ ایسی ذات سے کسی ایسی ایک مخلوق کا بھی خواہ وہ عقل اول ہو یا عمار پیدا
کرنا محال ہے۔ جو نہ اُسکی عین ہو اور نہ اُسکی جزو۔ مگر بخلاف اس کے ہم بے انتہاء اور
مختلف اجناس و انواع کی مخلوق کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کان اللہ ولم یکن معہ

شیء لکنہ خلق الخلق ولا تعلم کیف خلق پس اُس کے افعال صادرہ اولیہ پر تکیہ
ایسی چیزوں کے جو اُسکی بابتہ ومانیتہ اور اُسکی صفات کی غیر میں کوئی حکم تفصیلی نہ آیا
و اثباتاً صادر نہیں کر سکتے کیونکہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے بلکہ قیاس مع الفارق ہے
اور کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر منه لاشئ واحد نسبت واجبہ
کے قیاس غلط پر مبنی ہے والحق اندر مرید فعالاً مطلقاً بل صوم مطلق ایضاً عن
قید الاطلاق فاذا اراد شیء ان یقول له کن فیكون - وهذا اعتقاد
ومنہی و دیدنی وانی اسئل اللہ تعالیٰ ان یکون خاتمتی وخاتمة من
احبہ علی ذلک ونصل علی رسولہ الکریم *

(۱۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ واجب الوجود کو جس طرح عرض نہیں کہا جاتا
اسی طرح اُسکو موافق اُس اصطلاح کے جو فلاسفہ نے مقرر کی جوہر بھی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ
جوہر کا اطلاق ایک حقیقت و بابتہ پر کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ رہتا ہے کہ
وہ فی الحال موجود ہے یا نہیں اور جب اُسکو وجود اعراض ہو سکتا ہے تو وہ لامکان میں
عارض ہو تا ہے نتیجہ اسکا یہ ہے کہ اُسکی بابتہ اُسکی انتیہ سے پیدا ہوتی ہے اور
جبکی بابتہ اور انتیہ واحد ہو تو اُسپر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور اس لیے واجب الوجود
پر بھی جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا *

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس اصطلاح کو تبدیل کر کے نئی اصطلاح بنائی جاوے
کہ جوہر سے مراد ایک موجود ہے جسکے لیے کوئی محل نہ ہو تو جوہر کا اطلاق اجنبی جوہر
پر ہو سکتا ہے *

(۱۲) امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ سوائے واجب الوجود کے ہے وہ واجب الوجود
سے صادر ہوا ہے علی الترتیب *

امام صاحب کے اس قول میں ایک تو یہ سوال باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب
سوائے واجب الوجود کے کوئی چیز اُس کے ساتھ نہ تھی تو جو چیزیں ہیں پر سوائے واجب الوجود
کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ کیونکر اُس سے صادر ہوئیں - کیونکہ وہ چیزیں نہ اُس کا عین ہیں نہ
نہ اُس کے جزو پھر کہاں سے آئیں - غالباً امام صاحب فرماویں گے کہ علم عند اللہ تو
پھر ہر مان سے پوچھیں گے کہ ایسی ذات کی نسبت کس طرح تم نے حکم کیا کہ الواحد

لا یصد منه الا الواحد ۞

دوسرا شبہ علی الترتیب کے لفظ پر ہے اگر ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جو عقل اول و ثانی و ثالث وغیرہ پیدا ہونے اور پھر ایک دوسرے کے امتزاج سے ظہور کثرت قرار دی ہے یا صوفیہ کرام نے جو ایک ترتیب متفرقات خمس کی مقرر کی ہے تو ہم اُسکو نہیں مانتے۔ اور اگر اُس ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جس پر خلق کو خدا نے مخلوق کیا ہے اور اُس مخلوق میں ہم ایک ترتیب پاتے ہیں تو اُسکو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اُسکی عدم تبدیل کے قائل ہیں کما قال اللہ تعالیٰ لا تبدل لخلق اللہ خدا نے فطرت پر اپنی مخلوق کو پیدا کیا ہے اُس میں تبدیل نہیں ہو سکتی اگر تبدیل ہو تو خدا کی خالقیت میں نقص لازم آتا ہے۔ مگر اُسکی کمال قدرت یہ ہے کہ وہ اس فطرت کو معدوم کر کے دوسری فطرت پیدا کر سکتا ہے۔ فطرت موجودہ مخلوق میں تبدیل ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ وعدہ میں تخلف کرنا۔ اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک وعدہ قولی ہے اور ایک وعدہ فعلی ہے اور اُن کا تخلف وعدہ کا تخلف ہے واللہ بری عن هذا واللہ سبحانہ اعظم واجل واکبر

لے مے

وَارِدَاتِ قَلْبِ

الامام الغزالی رحمہ اللہ

و

واردات قلبہ کا صرح بہ بذاتہ فی کتابہ

بِسْمِ

بِالْمُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وہ لکھتے ہیں کہ لوگوں میں جو ادیان و ملل کا اختلاف ہے اور پھر گروہوں میں
مختلف مذہب ہیں اور بہت سے فرقے ہو گئے ہیں اور ہر ایک کے جدا جدا طریقے
ہیں یہ ایک نہایت گہرا دریا ہے جس میں بہت لوگ ڈوب گئے ہیں اور بہت ہی
کم ہیں جنہوں نے اُس سے نجات پائی ہے اور ہر ایک سمجھتا ہے کہ میں ہی نجات
پانے والوں میں ہوں میں نے ہمیشہ عنقوان شباب سے کہ میں برس کا بھی نہوا
تھا اور اب پچاس برس کا ہو گیا ہوں۔ اپنے تئیں اس دریا کے عمیق کی موجوں
میں بیدھڑک ڈال لیا ہے۔ اور اس گہرے دریا میں گھس پڑا ہوں جیسے کہ ایک
طیار آدمی گھس پڑے نہ جیسے کہ کوئی بنول ڈرنے والا گھسے۔ اور ہر بات پر جو تاریکی
میں تھی لگاتار غور کرتا رہتا ہوں۔ اور ہر مشکل بات میں گود پڑتا ہوں اور ہر بھنٹوریں

بے دھڑک گھس جاتا ہوں اور فرقے کے عقیدے کو ڈھونڈتا ہوں۔ اور ہر گروہ کے مذہب کے بھیدوں کو دریافت کرتا ہوں۔ تاکہ میں تمیز کر لوں۔ سچے اور جھوٹے اور شنی اور بدعتی میں۔ اور میں نہ باطنیہ فرقے والے کو دھوکا دینا چاہتا ہوں بلکہ پسند کرتا ہوں کہ اُن کے باطنیہ طریقے سے مطلع ہوں۔ اور نہ کسی ظاہریہ فرقہ والے کو بلکہ چاہتا ہوں کہ اُس کے ظاہریہ طریقہ کا حاصل جان لوں۔ اور نہ کسی فلسفی کو بلکہ میرا قصد یہ ہے کہ اُسکے فلسفہ کی گنہ دریافت کر لوں۔ اور نہ کسی کو جو متکلمین فرقہ میں سے ہو بلکہ میری کوشش ہے کہ اُس کے کلام اور مجادلہ پر اطلاع پاؤں۔ اور نہ کسی صوفی کو بلکہ یہ خواہش ہے کہ تصوف کے بھید پر عبور کروں۔ اور نہ کسی عابد کو بلکہ اس بات کے جاننے کی اُمید کرتا ہوں کہ اُس کی جمل عبادت کا مرجع کیا ہے۔ اور نہ کسی ندیق کو جو سب کچھ چھوڑے ہوئے ہو بلکہ میں اُسکی حالت کو اس لیے تلاش کرتا ہوں تاکہ میں متنبہ ہوں کہ کیا اسباب ہیں جن سے اُس نے زندیق بنے اور سب کچھ چھوڑ دینے میں جرأت کی ہے۔ اور ان باتوں کی حقیقت تلاش کرنے کی پیاس اُس پر قبالے نے میری فطرت اور جبلت میں رکھ دی تھی میری اختیاری اور بناوٹی تھی۔ نہ کہ کہ لڑکپن کے زمانہ کے قریب ہی سے تقلید کا رابطہ مجھ سے چھوٹ گیا اور موروثی عقیدے ٹوٹ گئے۔ کیونکہ میں نے یہ بات دیکھی کہ عیسائیوں کے لڑکے عیسیت ہی میں پلتے ہیں اور یہودیوں کے لڑکے یہودیت میں اور مسلمانوں کے لڑکے اسلام میں۔ اور میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنی تھی کہ ہر ایک جو پیدا ہوتا ہے فطرۃً اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اُسکے والدین اُس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنالیتے ہیں۔ پس میرے دل کو اصلی فطرت کی حقیقت کی اور اُن عقاید کی حقیقت کی جو والدین اور اُستادوں کی تقلید سے چمٹ جاتے ہیں دریافت کرنے کی اور ان تقلیدوں میں تمیز کرنے کی جنکی ابتداء تلقین سے ہوتی ہے اور حق اور باطل میں تمیز کرنے کی جس میں بہت سے اختلافات ہوتے ہیں تحریک ہوئی۔

پھر میں نے اپنے دل میں کہا کہ جب میں علم کے حقائق امور پر اطلاع چاہتا ہوں تو ضرور سب سے کہ میں علم کی حقیقت کو ڈھونڈوں کہ وہ کیا ہے پھر مجھ کو یہ بات

معلوم ہوئی کہ علم یقینی وہ ہے جس سے معلوم اس طرح منکشف ہو جاوے کہ انکشاف کے بعد کوئی شبہ اسمیں نہ رہے اور دھوکا اور غلطی کا امکان اُس کے پاس تک نہ پھیلنے پاوے اور بدلنے کی اسمیں گنجائش ہی نہ ہو۔ غلطی سے امن میں رہنے کے لئے اُس کے ساتھ ایسے یقین کا ہونا چاہیے کہ اگر کوئی اُس کے باطل کرنے کے لئے مثلاً یہ دعوے کرے کہ میں پتھر کو سونا کر دیتا ہوں یا لاشی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو بھی اسمیں شک یا انکار نہ پیدا ہو۔ کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ تو زیادہ میں تین سے پھر اگر کوئی مجھ سے کہے کہ نہیں بلکہ تین زیادہ ہیں دس سے اور سکی دلیل یہ ہے کہ میں لاشی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور اُس نے بنا بھی دیا اور میں نے خود اُس کو دیکھا بھی تو اُس کے سبب سے میں اپنے جاننے میں کچھ شک نہیں کر سکتا اور اُس کے ایسا کرنے سے بجز تعجب کے اور اس بات کے کہ اُس کو ایسی قدرت ہے اور کچھ حاصل ہوگا مگر جو کچھ کہ میں نے جان لیا ہے اُس میں شک نہیں آنے کا۔ پھر میں نے جان لیا کہ جس چیز کا اس طرح پر علم نہیں ہے اور اُس پر اس طور سے میں یقین نہیں کرتا تو وہ کچھ اعتبار کے لائق نہیں ہے اور نہ اُس کے ساتھ امان ہے اور جو علم اُس کے ساتھ امان نہیں ہے وہ علم یقینی نہیں ہے۔

پھر میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے اپنے میں ایسے علم کو جہیں ضیعت ہونا یا بجز حسیات اور ضروریات کے علم کے یعنی بجز ایسی چیزوں کے علم کے جن کا علم چھونے سے دیکھنے سے سوچنے سے چکھنے سے سنتے سے حاصل ہوتا ہے یا کسی ضروری بات کا علم جیسے کہ انسان اپنے جسم کا اور اپنے ہونے کا علم رکھتا ہے۔ غرض کہ جب سب طرف سے مایوسی ہو گئی تو یہی ٹھہرایا کہ جو امر بالکل صاف اور حسی اور ضروری ہیں ان ہی سے مشکلات دور ہو سکتی ہیں مگر اُس کے احکام کا جاننا ضرور ہے تاکہ گھلچاوے کے میرا اعتماد جو محسوسات پر ہے اور غلطی سے امن میں رہنے کا جو اعتماد ضروریات پر ہے وہ ایسا تو نہیں ہے جیسا کہ اُس سے پہلے تقلید پر تھا یا جیسا کہ بہت لوگوں کی غلطی سے امن میں رہنے کا اعتماد۔ نظریات میں ہے یعنی ایسی بات پر جو حسیات اور ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ بعد غور و تأمل اور تمہید و مقدمات قرار دی گئی ہے اور کیا وہ امان بالکل ٹھیک

بغیر کسی شک کے ہے اور اُس میں کچھ دھوکا و شبہ نہیں ہے پھر میں نے نہایت
کوشش سے محسوسات اور ضروریات پر غور کی تاکہ میں دیکھوں کہ میرے دل کو
اُس میں بھی کچھ شک ہو سکتا ہے یا نہیں ایک طویل طویل شکوک کے بعد میرے
دل نے محسوسات میں بھی غلطی سے امن میں رہنے کو تسلیم نہیں کیا اور یہ شک
بڑھتا جاتا تھا اور کتنا تھا کہ محسوسات پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے اور سب سے زیادہ
مضبوط آنکھ سے دیکھنا ہے اور سایہ یعنی چھائوں کو دیکھنا ہے کہ ٹھہری ہوئی
سے ہلتی نہیں اور کتنا ہے کہ وہ غیر متحرک ہے پھر تجربہ سے اور ایک گھنٹہ کے
بعد دیکھنے سے جانتا ہے کہ وہ متحرک ہے اور دفعتاً متحرک نہیں ہوتا بلکہ تھوڑا تھوڑا
حرکت کرتا ہے کہ اُسکی حرکت معلوم نہیں ہوتی رستار سے دیکھنے میں بہت چھوٹے
اشرفی کے برابر معلوم ہوتے ہیں اور ہندسی دسیلوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ
زمین سے بھی بڑے ہیں اور اسی طرح محسوسات کی بہت سی مثالیں ہیں جس تو
اُس میں کچھ کہتی ہے اور عقل اُس کو جھٹلا دیتی ہے اس طرح پر اُس کے رد کرنے کا
کوئی رستہ ہی نہیں ہے

مگر افیوس ہے کہ امام صاحب نے ذرا غلطی کی کیونکہ اس مقام پر محسوسات صرف
سایہ تھا اور اُسکی موجودہ یا آئندہ حالت کہ متحرک ہے یا ساکن محسوس نہ تھی رستار
میں بھی صرف ایک روشن چیز محسوس تھی اور یہ بات کہ وہ ستارہ ہے یا غبار یا
اور کوئی چیز اور کتنا بڑا یا چھوٹا ہے محسوس نہ تھی پس اُن کو محسوس اور غیر محسوس کے
قرار دینے میں غلطی ہوئی ہے

بہر حال اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ پھر میں نے کہا کہ میرا اعتماد
محسوسات پر بھی نہیں رہا اور سمجھا کہ شاید اگر اعتماد ہو سکتا ہے تو تجزئہ عقلیات کے
اور کسی پر نہیں ہو سکتا مگر وہ عقلیات اولیات کی قسم سے ہوں یعنی اُن میں کچھ غور
فکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ ہمارا یہ کہنا کہ دس زیادہ ہیں اتنے سے یہ کہنا کہ نفی
اور اثبات یعنی ہونا اور نہ ہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ
ایک ہی چیز حادث بھی ہو اور قدیم بھی ہو موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو واجب بھی
ہو اور محال بھی ہو

استن میں محسوسات نے اپنی زبان حال سے امام صاحب سے کہا کہ کس چیز نے آپ کے دل کو تسلی دی ہے کہ آپ کا اعتقاد عقائد پر اس طرح ہو گیا جیسا محسوسات پر تھا اور میں تو آپ کی بڑی متدبھی رہتی۔ پھر عقل آئی اُس نے مجھ کو جھٹلایا اور اگر عقل کی حکومت نہ ہوتی تو ہمیشہ میں سچی رہتی۔ شاید عقل کے پرے اور کوئی دوسرا حاکم ہو جب وہ تشریف لادیں تو عقل نے جو حکم کیے ہیں اُس میں وہ جھوٹی ہو جائے جیسے کہ حاکم عقل کے تشریف لانے سے جس اپنے حکم میں جھوٹی ہو گئی۔ اور یہ حاکم کا اس وقت تشریف نہ لانا اسکے نہ ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتا۔

امام صاحب کہتے ہیں کہ یہ بات سُن کر تھوڑی دیر کے لئے یقین دم بخود ہو گیا اور اس شکل کی تائید میں اُس نے خواب کی حالت کو پیش کیا اور کہا کہ کیا تم خواب میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور اُن کے لئے اثبات اور استقامت نہیں سمجھتے اور حالت خواب میں اُن پر ذرا بھی شک نہیں کرتے اور پھر جب جاگتے ہو تو جانتے ہو کہ تمہارے اُن تمام خیالات اور عقائد کی کچھ اصل نہ تھی۔ پھر کس طرح ٹکوتسلی ہوئی ہے کہ جن چیزوں پر جلتے میں تمہارا اعتقاد ہے جس سے یا عقل سے وہ بلحاظ تمہاری حالت کے سچ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ تم کو کوئی ایسی حالت آوے کہ نسبت اُس کے تمہارا جاگنا سونے کی مانند ہو اور جب وہ حالت آوے تو یقین ہو کہ جو کچھ تم نے اپنی عقل سے سوچا تھا وہ سب بیفائدہ خیالات تھے اور کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جس کا دعویٰ صوفی کرتے ہیں اس لئے کہ وہ اپنی حالت سے زعم کرتے ہیں کہ جب وہ اپنے نفس میں بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے حواس سے غائب ہو جاتے ہیں تو وہ ایسے حالات کو دیکھتے ہیں جو ان عقولیات کے موافق نہیں ہیں اور شاید کہ یہ حالت دُوبی موت ہو اس لئے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمام آدمی موت میں جیب مرتے ہیں تو متعجب نہ ہوں گے۔ پس شاید اس دنیا کی زندگی بہ نسبت آخرت کے نیند ہو اور جب مرے تو اُس کو بظراف اُس کے جواب دیکھتا ہے چیزیں ظاہر ہوں اور اُس وقت کہے۔ فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ۔

مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الہیہ میں اس بات کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ ایسا

دھوکے باز نہیں ہے اُس نے انسان کی ہر ایک بات جو اُسکی زندگی اور اُس کے
مرنے کے بعد ہوگی سب آشکارا کر دی ہے۔ خواہ کوئی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ولا شك
ان اليقظة يقظة۔ والنوم نوم والموت موت وما يقع بعدهما معلومان
لما نعلم ما هيتهما لان العلم بما هيتهما الشيء وان كان اصغر من حبيته
خبر دل محال *

بہر حال امام صاحب ملتے ہیں کہ جب میرے دل میں یہ باتیں آئیں تو میرا دل
ٹوٹ گیا اور میں نے اُس کے علاج کی تلاش کی مگر ناکام ہو کر اُسکا دل سے دُور ہونا
دلیل پر منحصر تھا اور کوئی دلیل بغیر علومِ اولیہ کی ترکیب کے قائم نہیں ہو سکتی تھی
اور جب وہ ہی مسلم نہ ہوں تو دلیل کی ترتیب ہی ممکن نہیں ہے۔ پس یہ مرض دو مہینہ
تک مجھ میں رہا اور ان دونوں مہینوں میں میرے مذہب کا حال سفسطہ کا تھا یعنی
یہ سمجھتا تھا کہ کوئی چیز اصلی نہیں ہے سب خیال ہی خیال ہے مگر زبان سے کچھ نہ
کہتا تھا۔ اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و تندرست
پر آگیا اور ضروریاتِ عقلیہ کے قبول کرنے اور اُن پر غلطی سے امن ہونے کا اتحاد
کرنے اور یقین کرنے پر میں نے رجوع کی یعنی پھر اُن پر یقین کیا اور یہ یقین کسی دلیل
سے نہیں ہوا بلکہ ایک نور کے سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈال
تھا اور یہ نور بہت سے معارف کی گنجی ہے اور جو شخص یہ خیال کرے کہ کشفِ حجاب
ولائیل پر موقوف ہے تو وہ خدا کی رحمت کو تنگ کرتا ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ
وسلم نے اس آیت کے معنی میں فرمایا اللہ ان یمد یہ بشر حدیث لا لا سلام فرمایا
ہے کہ وہ نور ہے جو اللہ دل میں ڈالتا ہے۔ پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب
خدا تعالیٰ نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی تو میرے سامنے متعدد قسم کے کامین
یعنی جو حقیقت کی تلاش میں ہیں آ حاضر ہوئے اور وہ چار گروہوں میں تھے۔ متکلمین اور
وہ دعوے کرتے تھے کہ وہی صاحبِ رائے اور غور کرنے والے ہیں۔ باطنیہ اور
وہ دعوے کرتے تھے کہ انہوں ہی نے امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے۔
فلاسفہ وہ کہتے تھے کہ ہم ہی اہل منطق و بران ہیں۔ صوفیہ وہ خیال کرتے تھے کہ
وہی حضرت باری کے خاص اخصاص ہیں اور مکاشفہ اور مشاہدہ والے ہیں۔ پھر میں نے

اپنے دل میں کہا کہ سچ ان چاروں فرقوں سے خارج نہیں ہے اور یہی چاروں فرقے ہیں کہ سچ کی راہ کو ڈھونڈتے ہیں اور تقلید چھوڑنے کے بعد پھر تقلید میں پڑنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے پس میں نے ان چاروں فرقوں کے طریق کی بخوبی تحقیقات کی۔ سب سے پہلے میں نے علم کلام پر توجہ کی اُس کو حاصل کیا اور سمجھا اور محققین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور خود میں نے اُس میں کتابیں تصنیف کیں میں نے اُس کو پورا علم اُس مقصد کے لئے پایا جس کے واسطے وہ بنایا گیا ہے۔ مگر جو میرا مقصد تھا اُنکو لئے وہ کافی نہ تھا۔

پھر جب میں علم کلام سے فارغ ہوا تو میں نے علم فلسفہ پر توجہ کی اور اس علم کی کتابوں کو اپنی فراغت کے وقت میں جبکہ مجھ کو اپنی تصنیف اور تدریس کے تین نو طالب علموں کو بعد از کے مدرسہ میں پڑھانا تھا فرصت ہوتی تھی بہت کوشش سے بنیروہ دستاویز کے پڑھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے صرف مختلف اوقات میں مطالعہ کرنے ہی سے دیر سے کم عرصہ میں ان کے منتہی علوم پر مطلع کر دیا اور جب میں نے اُس علم کو سمجھ لیا تو ایک برس تک اُس کو سوختا رہا اور دھڑکتا رہا اور اُس کے دھوکے کی باتیں پر التفات کرتا رہا یہاں تک کہ جو کچھ اُس میں فریب اور دھوکا اور محض خیال بندی ہے اُس پر مجھ کو اطلاع حاصل ہوئی جہیں مجھ کو ذرا بھی شک نہیں ہے۔

بعد اس کے امام صاحب فلسفہ کو نہایت بُرا اور اس کے متعدد مسائل کو کفر اور کسی گروہ فلاسفہ کو کافر و ملحد کسی کو مبتدع بتاتے ہیں کتاب تہافت الفلاسفہ وہ اس سے پہلے لکھ چکے تھے۔ اسی ضمن میں انھوں نے ابن سینا یعنی ابو علی کی اور فارابی کی تکفیر واجب بیان کی ہے اور ابو علی کے اس شعر پر کچھ التفات نہیں کیا۔

در دہر چمن یکے و آنم کافر

پس در ہمہ دہر یک شلمان نبود

بہر حال امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلسفہ کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد میں نے جان لیا کہ جو غرض ہے اُس کے لئے یہ بھی غیر کافی ہے اور عقل جمیع مطالب کے احاطہ کے لئے کافی نہیں ہے اور نہ تمام مشکلات سے پردہ اٹھا دینے والی ہے۔ پھر وہ باطنی فرقہ کے مسائل کی تحقیق پر متوجہ ہوئے جو امام محصوم سے تسلیم ہوتے

کے قابل تھے اور اُس کی رد میں انھوں نے کتابیں لکھیں۔ پہلی کتاب اسبابِ
المستظہری ہے اور اُس پر جو لوگوں نے بنیاد میں کچھ اعتراض کیے تھے اُسکے
جواب میں کتاب مفصل الخلاف لکھی اور جو اعتراض کہ جہان میں کیے گئے
اُس کے جواب میں کتاب الدراج لکھی۔ اور جو اعتراض طوس میں کیے گئے اُسکے
جواب میں بھی کتاب لکھی اور ان سب کے بعد کتاب القسطاس المستقیم لکھی
جس میں میزانِ علوم کا بیان ہے ۛ

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میں اُس سے بھی فارغ ہو گیا تو میں نے تصوف
کی طرف توجہ کی۔ اور مجھ کو معلوم ہوا کہ صوفیہ کا طریقہ علم اور عمل دونوں سے پورا ہوتا
ہے چنانچہ اس علم کے حاصل کرنے کو میں نے اُن کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا۔
جیسے قوت القلوب ابی طالب کی۔ اور حارس محاسنی کی تصنیف کی ہوئی
کتابیں۔ اور متفرق رسالے جنید و شبلی و ابی یزید بسطامی اور دیگر مشائخ کے بیان
کہ اُن کے علمی مقاصد کی گنتہ مجھ کو معلوم ہو گئی۔ اور تعلیم سے اور سننے سے بھی میں نے
کسی قدر اُن کے طریقہ کو حاصل کیا اور مجھ پر کھل گیا کہ جو خاص الخصاص باتیں اُن کے
طریقہ کی ہیں وہ سیکھنے سے نہیں آتیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کی تبدیل سے
پیدا ہوتی ہیں ۛ

وہ سوچنے کے جو علوم انھوں نے حاصل کیے۔ حاصل کیے۔ مگر سادتِ اخروی
تقویٰ اور نفس کو خواہشوں سے روکنے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور اس کے لئے
سب سے اول و نیادی علایق کو دل سے قطع کرنا اور جس گھر میں ہمیشہ رہتا ہے
اُس طرف دل لگانا اور تمام تہمت کو خدا کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ اور یہ بات پوری
نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے علاحدہ نہ ہو۔ اور علایق سے اور مشاغل سے
بھاگ نہ جاوے ۛ

وہ کہتے ہیں کہ پھر میں نے اپنے حال پر توجہ کی کہ میں تو بالکل علایق میں ڈوبا ہوا
ہوں اور میرے اعمال میں سب سے اچھا عمل پڑھنا ہے مگر جو علوم پڑھتا ہوں
وہ کچھ بہت اہم نہیں ہیں اور نہ آخرت کے لئے مفید ہیں۔ پھر میں نے علم پڑھنا
میں اپنی سیت پر خیال کیا تو وہ کچھ خدا کے واسطے نہ تھا بلکہ طلبِ جاہ اور شہرت

کے لیے تھا پس میں نے جان لیا کہ میں دوزخ کے کنارے پر ہوں اگر اسکی تلافی میں مشغول نہ ہوں *

پھر مدت تک اسکو سوچتا رہا۔ ایک دن بغداد سے نکلنے کا اور ان علاقائی اور مشاغل کے چھوڑ دینے کا ستم ارادہ کرتا تھا اور دوسرے دن اس ارادہ کو چھوڑ دیتا تھا ایک قدم آگے بڑھتا تھا اور دوسرا پیچھے ہٹا لیتا تھا۔ صبح تو طلب آخرت کی غربت مجھ میں ابھرتی تھی اور شام کو خواہشوں کا لشکر اس پر حملہ کر کے بدل دیتا تھا۔ اویسہ حال ہو گیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈال کر کھینچتی تھیں کہ ٹھہرا رہے ٹھہرا رہے ایمان کا پکارنے والا پکارتا تھا کہ جلد سے جلد سے عمر بہت تھوڑی رہ گئی ہے اور تم جھکو بہت لمبا سفر کرنا ہے اور جو کچھ تیرا علم اور تیرے اعمال ہیں وہ سب ریا اور خیالات ہیں پھر تو اب بھی مستعد نہیں ہوا تو کب ہوگا اور اب بھی نہیں چھوڑتا تو کب چھوڑے گا اس کے بعد عزم جزم ہوتا تھا کہ سب چھوڑ چھاڑ کر چلا جاؤں اور بھاگ جاؤں پھر شیطان اڑے آ جاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے خیر دار اگر تو نے ایسا کیا یہ حالت بہت جلد جاتی رہیگی اور اگر اس کو مان لیا اور تیری بڑی جاہ اور شان زبیا کو چھوڑ دیا جہیں نہ کچھ جھگڑا ہے نہ کبھیٹا پھر اگر تو نے چاہا تو میسر نہیں ہونے کی۔ اسی طرح میں دنیا کی خواہشوں اور آخرت کی تمنائوں کی اودھ بیٹر بن میں چپے مہینہ تک پڑا رہا۔ رجب ۱۰۸۰ء میں یہ کام اختیار سے نکل گیا اور میری زبان بھگتی مینی چپ رہتا تھا بولتا نہ تھا یہاں تک کہ پڑھنا بھی چھوٹ گیا۔ میں کوشش کرتا تھا کہ کسی نل خوش کرنے کے لیے لوگوں کو پڑھاؤں مگر زبان سے بات ہی نکلتی تھی اس طرح چپ رہتا رہتا میرے دل میں رنج و افسردگی پیدا پیدا ہوئی اور اسی کے ساتھ کھانا ہضم ہونے کی قوت جاتی رہی اور کھانا پینا چھوٹ گیا یہاں تک کہ ایک گھنٹہ بھی نہیں پیا جاتا تھا اور ایک لقمہ بھی ہضم نہیں ہوتا تھا اور ضعف بڑھتا جاتا تھا یہاں تک کہ طبیعوں نے علاج چھوڑ دیا اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور مزاج میں سرائیت کر گیا ہے اور کوئی رستہ اس کے علاج کا نہیں ہے بجز اس کے کہ جو غم لگ گیا ہے وہ بدل جاوے جب میرا یہ حال ہوا تو میں نے خدا سے التجا کی ایک مضطر کی ہی التجا اس نے میری دعا

قبول کی۔ یہ عجیب المصطیٰ اذاد عالم۔ اور مجھ پر جاہ اور مال اور جو روپوں اور دوستوں کا چھوڑنا آسان ہو گیا۔ اور میں نے ظاہر کیا کہ میں مکہ کو جاتا ہوں مگر میرے دل میں مکہ کا جانا نہ تھا بلکہ شام میں جانا تھا میں نے اس لیے چھپا یا کہ خلیفہ کو اور دوستوں کو شام میں میرے مقام کی خبر نہ ہو غرض کہ باطایف اخیل میں فساد سے نکلا اس ارادہ پر کہ پھر کبھی نہ لوٹوں گا۔

پھر میں شام میں پہونچا اور دو برس تک بجز گوشہ نشینی اور تنہائی اور ریاضت اور مجاہدہ کے میرا دل کوئی شغل نہ تھا اور تزکیہ نفس و تہذیب اخلاق اور تصفیہ قلب اور ذکر اتدین اس طریقہ سے جو علم تصوف سے حاصل کیا تھا مشغول رہتا تھا۔ مدت تک مسجد دمشق میں مختلف رہاؤں کو مسجد کے مینار پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کر لیتا پھر بیت المقدس میں جاتا اور صخرہ کے مکان میں جا کر دروازہ بند کر لیتا۔ پھر مجھ کو حج کا اور مدینہ منورہ کی زیارت کا شوق ہوا اور حجاز میں گیا۔ پھر لڑکوں نے اوڑھنگے امور نے مجھ کو وطن میں پہنچ بلایا مگر میں نے تصفیہ قلب کے شوق میں گوشہ نشینی اختیار کی۔ حوادث زمانہ اور اہل عیال کے امورات اور معاش کی ضرورت میرے مقصد میں خلل ڈالتی تھی اور گوشہ نشینی میں تشویش پیدا کرتی تھی اور میں اپنے حال کو اوقات متفرقہ میں درست کرتا رہتا تھا مگر باہمہ میں نے اس کام سے طے منقطع نہیں کی تھی۔ سوانحات کو دوسکتا تھا اور پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا اسی حالت پر دل برس گذر گئے ان خلوتوں سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا اور یقین کر لیا کہ صرف صوفی ہی خدا کے رستہ پر چلتے ہیں۔

اس زمانہ میں شوق و فجور اور الحاد کی باتیں بہت زیادہ پھیل گئی تھیں اور جب میں نے دیکھا کہ بہت سے لوگوں کا ایمان ان سببوں سے ضعیف ہو گیا ہے اور میں نے اپنے دل پر خیال کیا کہ آسانی سے ان باتوں کی بُرائیوں کو کھول سکتا ہوں مگر میں نے اپنے دل میں کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو ان خالوں کے ہاتھ سے کیونکر بچوں گا اور جب میں لوگوں کو جن امور میں کہ وہ مبتلا ہیں اس کے برخلاف نصیحت کروں گا اور حق کی طرف بلاؤں گا تو تمام لوگ میرے دشمن ہو جاویں گے اور میں ان کا مقابلہ کیونکر کر سکوں گا اور کس طرح زندگی بسر کروں گا۔ کیونکہ یہ باتیں زمانہ کی مساعدت

اور سلطان متین کی مدد سے پوری ہوئی ہیں۔ پس خدا نے یہ کیا کہ بغیر کسی تحریک کے سلطان وقت کے دل میں آیا اور مجھ کو نیشاپور میں جانے کا حکم دیا تاکہ ان بھائیوں کا تدارک کروں +

پھر میں نے اس باب میں اہل دل لوگوں سے مشورہ کیا اور سب نے متفق ہو کر کہا کہ عزت چھوڑ دو اور جاؤ۔ اور بہت سے نیک لوگوں نے خوابوں میں دیکھا کہ میرا جانا باعث خیر و برکت کا ہوگا اور خدا تعالیٰ نے اس صدی کے سرے پر اسکو مقدر کیا ہے اور بے شک خدا نے ہر صدی کے سرے پر دین کے زندہ کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ پس میری امید مستحکم ہو گئی اور ان گواہیوں سے حق غالب ہوا اور ذیقعد ۱۱۹۰ ہجری قدس میں نیشاپور گیا اور ذیقعد ۱۱۹۱ ہجری میں بغداد سے نکلا تھا اور دت عزت کی گیارہ برس ہوئی۔ فقط +

—————

پہلے چلے گئے
میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

میرے پاس
میرے پاس
میرے پاس

اصناف الفسفا وعلومم

الامام الغزالی

وقوله فی اصناف الفلاسفة وعلومم وفی وجوب تکفیرهم
علی ما صرح به فی کتابه

المسمی

بالمنقذ من الضلال

بسم الله الرحمن الرحیم

وہ فرماتے ہیں کہ ”اگرچہ فلاسفہ کے بہت سے فرقے ہیں لیکن ان کے مذہبوں
کے اختلاف کے لحاظ سے وہ تین قسم کے ہیں۔

اول۔ دھرمیہ۔ وہ صنائع عالم یعنی خدا کا انکار کرتے ہیں اور خیال کرتے ہیں
کہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ موجود تھا کسی نے اسکو بنایا نہیں ہمیشہ سے حیوان بنی جاندار
نطفہ سے اور نطفہ حیوانوں سے ہوتا رہا ہے اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ ایسی
لوگ زندیق ہیں۔“

مگر ہر کو ایک مشہور لطیفہ یاد ہے جو کسی شخص نے ان لوگوں سے پوچھا تھا اگر تمہارا
قول صحیح ہے تو یہ بتاؤ کہ نطفہ حیوان سے پہلے تھا یا حیوان نطفہ سے۔ مرغی سے
انڈا پہلے تھا یا مرغی انڈے سے۔ مگر ہمارے نزدیک ان کا صحیح مذہب نسبت انکا
صانع کے یہ ہے کہ وہ صانع یعنی خدا سے بالکل انکار نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ شاید
ہو۔ مگر اسکا ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

دوہم۔ طبیعت حیوان۔ ان لوگوں نے علم طبیعیات پر اور حیوانات اور نباتات
میں جو عجائبات صانع الہی ہیں اور جو انسان میں عجیب اور غریب تدبیریں ہیں ان پر غور
کرتے کرتے سمجھو رہی اس بات کے قابل ہونے کہ کوئی ٹہنی حاکمت والا قادر مطلق اور
تمام چیزوں کے مقصد کو جاننے والا ہے۔ لیکن وہ اس بات کے بھی قائل ہو گئے
کہ اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ہے۔ حیوان کے قوسے کے بننے میں اور وہ سمجھ
گئے کہ انسان کی قوت فاعلہ اس کے مزاج کے تابع ہے اور اس کے مزاج کے
باطل ہونے کے ساتھ وہ بھی باطل ہو جاتی ہے۔ اور جب معدوم ہوتی ہے تو اعضاء
معدوم نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر انھوں نے خیال کیا کہ نفس جب مر جاتا ہے تو پھر
خود نہیں کرتا اور اسی لیے انھوں نے آخرت کا اور دوزخ اور بہشت کا اور قیامت
اور حساب کا انکار کیا۔ پس ان کے نزدیک کوئی عبادت ایسی نہیں جس کا ثواب ہو
اور کوئی گناہ ایسا ہے جس کا عذاب ہو۔ یہ لوگ بھی زندیق ہیں۔ کیونکہ اصل ایمان افسرہ اور
آخرت پر ایمان لانا ہے۔ گو کہ یہ لوگ خدا پر اور اسکی صفات پر ایمان لائے لیکن آخرت کا
انکار کیا۔ مگر اس زمانہ میں ایک اور فرقہ پیدا ہوا ہے جو اپنے تئیں ٹھیک مسلمان کہتا
ہے اور طبیعیات عالم سے خدا کے ہونے اور اسکی وحدانیت اور اسکی تمام صفات
کمال پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ طریقہ استدلال خود خدا نے سکھو بتلایا ہے۔
قرآن مجید انھیں استدلالوں سے بھرا ہوا ہے کہی خدا نے اپنے ہونے پر شہدگی
مکتیوں میں شہد بنانے کی طبیعت کا ہونا بتلایا ہے۔ کہیں پرندوں کے ہوا پرانے
کو دکھاتا ہے۔ کہیں جانوروں اور کشتیوں کے پانی پر چلنے کی تمثیل دیتا ہے۔
کہیں گائے بھیش کے خون اور پیٹ کے گوشت سے سفید وودھ اور خوشگوار غذا
کے نکلنے کو دکھاتا ہے۔ دن ہونے اور رات آنے اور رات جانے اور دن آنے سے

نصیحت دیتا ہے۔ چاند سورج۔ ستاروں سے غفلت دکھاتا ہے۔ کہیں
بادلوں کے چلنے اور مینہ برسنے کی پھول اور مختلف مزے کے میوؤں کے پیدا
ہونے کو یاد دلاتا ہے۔ کہیں اندھیری رات میں بجلی کی چمک اور رعد کی گڑگڑ
ڈراتا ہے۔ اور پھر کہتا ہے کہ اسی میں نشانیاں ہیں جنھیں والوں کو۔ پھر اپنی وحدیت
پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر وہ خدا ہوتے سوائے ایک کے تو یہ تمام
کارخانہ دھم بھم ہو جاتا۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ طبیعیات عالم سے خدا کے واحد
کے جاننے کا سبق خود خدا نے ہکودیا ہے ۔

وہم مع ذلك امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر و
بقدر خيرة وشره من الله تعالى والبعث بعد الموت۔ بل هم امنوا
بكل ما جاء به محمد رسول الله خاتم النبيين ۔

مگر وہ اس بات کو سوچتے ہیں کہ اللہ پر ایمان لانا کیا ہے۔ ملائکہ کا مفہوم کیا ہے
خدا کی کتابوں کی حقیقت کیا ہے۔ رسالت کی ماہیت کیا ہے۔ یوم الآخر کیا چیز
ہے۔ اور بھلائی و بُرائی دونوں کا خدا کی طرف سے ہونے کی کیا مراد ہے۔ اور نے
کے بعد اٹھنے کی کیا حقیقت ہے ۔

وہ اسکی تحقیق بقدر اپنے علم و استعداد کے وبالاستدلال من فطرت الله التي
فطرنا عليها والقرآن الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم ومن سنة
الرسول ما ثبت عندهم کے لحاظ سے اسکی نسبت اپنا عقیدہ قائم کرتے ہیں
وکیالون يقول زيد وعمر ودون قول الله ورسوله۔ یہ فرقہ اپنے تئیں ٹھیک
مسلمان اور اپنے مذہب کو ٹھیک اسلام کہتا ہے مگر اور لوگ ان کو حقارت سے
طبیعیین یا نجیری کہتے ہیں وہ سب لقبوں سے جو ان کو دیئے جاویں خوش ہیں اور
کہتے ہیں کہ جو حقارت سے حقارت کا لقب ہکودیا جاوے۔ ہمارے مذہب یا
عقائد کو اس سے حقارت نہیں ہوتی بلکہ اس حقیر لقب کو عزت اور اس میں برکت جاتی
ہے۔ افسوس کہ امام غزالی صاحب مرگئے ورنہ ان سے پوچھا جاتا کہ جناب اس فرقہ
کی نسبت آپ کیا فرماتے ہیں۔ اگر باؤں پاؤں چلکر نہیں آسکتے تو خواب ہی میں آکر بتا
جاتے۔ مگر میرا دل کہتا ہے۔ ہم من اهل الجنة۔ بحق محمد وآلہ ۔

سوم۔ الاکھیون۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ متاخرین فلاسفہ کا ہے اور انھیں میں سقراط ہے جو استاویہ افلاطون کا جو استاویہ ارسطو ہیں ان سب نے پہلے دونوں فرقے دہریہ و طبیعیہ کی تردید کی ہے۔ پھر ارسطو نے افلاطون کی اس سقراط کی اور ان سب فلاسفہ انہیں کی جو اس سے پہلے تھے تردید کی ہے۔ مگر اب انہم اس کے مذہب میں بھی کچھ کچھ ردائیل کفر باقی رہ گئے ہیں۔ پس اس کی بھی اور ان کی بھی جو فلاسفہ اسلامین میں سے ان کے پیرو ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی وغیرہ سب کی تکفیر واجب ہے۔

کبرت کلمۃ تمخیز من افواہم۔ العجب ثم العجب من الامام حجة الاسلام ابی حامد محمد بن الغزالی رحمۃ اللہ علیہ ان یقول لرجل ہو یقول انا مسلم و یعتقد ان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ انہ واجب تکفیرہ۔ اللہم اغفرہ وارحمہ واحفظنا من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا من یمد یدہ اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ہادی لہ واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ

قوله رحمه الله في اقسام علومهم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے علوم چھ قسم کے ہیں۔ ریاضی۔ طبیعی۔ طبی۔ سیاسی۔ خلقی۔ یعنی اخلاقی۔
اول علم ریاضی متعلق ہے علم حساب و ہندسہ و علم ہیئت سے اور ان علوم کی کوئی چیز امور دینی سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ علوم مضبوط دلیلوں پر مبنی ہیں کہ ان کے سمجھنے کے بعد ان کی مخالفت کے لیے کوئی راہ ہی نہیں ہے۔

لیکن امام صاحب کا یہ قول نسبت علم ہیئت کے کسی طرح صحیح نہیں ہے جس قدر علم ہیئت علماء و مفسرین کی ان تفسیروں سے جو انہوں نے آیات قرآنی متعلق علم ہیئت کے کی ہیں اور دیگر احادیث اور روایات مرویہ مذہب اسلام میں

بیان ہوئی ہے وہ کسی طرح علم ہیئت کے موافق نہیں ہیں۔ ایک آسمان سے دوسرے آسمان میں پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ہونا۔ آسمانوں میں دریاؤں کا ہونا۔ آفتاب کا گرم پانی کے چشمہ میں ڈوبنا وغیرہ ایسے مسائل ہیں کہ علم ہیئت قدیم یونانی جو فلاسفہ السین کا تھا بالکل اسکی تکذیب کرتا ہے اور وہ اس علم کی تکذیب کرتے ہیں جلال لدین سیوطی نے جو ابات قرآنی اور روایات اسلامی سے اٹھ کر کے ایک ہیئت اسلامی بنائی ہے اور نیز ایک رسالہ مسمی بہ **الخصیۃ السنیۃ فی الخصیۃ السنیۃ** تحریر کیا ہے۔ ایک مسئلہ بھی اسکا علم ہیئت یونانی سے موافقت نہیں رکھتا۔ اُس میں بانسا روایات لکھا ہے کہ عرش یعنی فلک الافلاک کے گرد چار نہیں ہیں۔ ایک نور کی۔ ایک مار کی۔ ایک برف کی۔ ایک پانی کی۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی ہن تدبیر لیاں ہیں اتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں پھر لکھا ہے کہ عرش شمع یا قوت کا ہے اور عرش کے نیچے بحر سجور ہے۔ ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش ہنزدہ قدموں کا ہے اُس کے چار پاؤں یا قوت نامہ کے ہیں عرش کے آگے ستر ہزار پروں ہیں ایک نور کا ایک ظلمت کا بحر جلیاں نے کہا کہ اگر میں فرا بھی پاس جاؤں و جل جاؤں سے

اگر ایک دم ہوئے ہر تر پر ہم
فروغ تجلی بسوزد پر ہم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گویں پیل کا پہاڑ ہے جو زمین کے محیط ہے پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو پر تو ہیں ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے اور ہر ایک طبقہ زمین کو ایک دوسرے سے اس قدر فاصلہ ہے۔ رعد کو دو ایک فرشتہ اور اسکی آواز کو دو ایک اور اسکی بھاپ یا کوہ کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں۔ آسمانوں کو مثل ایک قمر کے کہتے ہیں اور اُس میں دروازے قرار دیتے ہیں۔

مذہب جبر مند کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھتا ہے تو دم ہوتا ہے جب کمال لیتا ہے تو جبر ہوتا ہے۔

غرض کہ اسی طرح لغو و محل موضوع روایتیں اسلام میں ملاتی ہیں اور لوگ سمجھتے

میں کہی یہی مذہب اسلام ہے اور اسپر یقین کرنا چاہیئے اور علماء نے بھی مثل روایات مذہبی کے اُن کو اپنی تصنیفات میں جگہ دی ہے اور علم ہیئت یونانی ان سب کی تکذیب کرتا ہے ۛ

پس ہیئت یونانی اور اُس کے مسائل کو بالکلہ دین سے تعلق ہے تاکہ اُن کی تردید کجاوسے یا وجہ تطبیق بیان ہو ۛ

اگر ہم ہیئت قدیم یونانی سے درگزر کریں اور ہیئت جدید پر جواب تمام علمی دنیا میں سکھ سے نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ ہر ملک کے اہل علم کا اُس پر اتفاق ہوا جاتا ہے وہ تو مثل آگ اور خشک پھونس کے موجودہ مسائل اسلام کے نہ کہ تحقیث عالم کے بخلاف ہے پس یہ کہنا کہ دین کو نفعیاد اُتانا اُس کی کسی چیز سے تعلق نہیں ہے صحیح غلطی ہے ۛ

دوم علم منطق۔ اُس کی نسبت بھی وہ لکھتے ہیں کہ اُس کے مسائل کو دنیا سے کچھ تعلق نہیں ہے اور یہ بات قابل تسلیم کے ہے۔ مگر یوں کہنا چاہیئے کہ دنیا میں وہی مسائل ہیں جو علم منطق میں ہیں ۛ

سوم علم طبیعتی۔ اس کی نسبت امام صاحب نے اپنی کتاب میں بہت کم لکھا ہے اور کتاب تہافتہ الفلاسفہ کا حوالہ دیا ہے اور کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں وہ اس علم کی اس طرح پر شرح کرتے ہیں کہ علوم طبیعیات اُنھے اصولوں پر منقسم ہیں ۛ

(۱) وہ جو جسم سے حیثیت جمع ہونے کے اُسکی تعلیم اور حرکت اور تغیر سے اور حرکت کے تابع سے یعنی زمانہ۔ جگہ۔ خلا سے تعلق ہیں۔

(۲) وہ علوم جن میں آسمانوں کا اور اُن کا جو فلک قمر کے پیٹھ میں ہیں عناصر الاربع (خاک و آب و باد و آتش) اور اُن کی طبیعتوں کا اور اُن کے اپنی اپنی جگہ پر ہونے کی دھمکا بیان ہے۔

(۳) وہ علم جن میں چیزوں کے ہونے اور بگڑ جانے اور چیزوں کی پیدائش ہو جانے اور پیدائش ہونے اور بڑے ہونے اور بڈے ہونے اور ایک چیز کو دوسری چیز میں نبھانے اور پچھتروں کے اثر میں جو آسمانوں کی شرقی و غربی حرکتوں

کے سب سے اشخاص کی غرابی پہوتے ہیں بیان ہے۔

(۴) وہ علم جن میں ان باتوں کا بیان ہے جو عناصر اربع کے باہمی امتزاج ظاہر ہوتے ہیں اور ان کے سبب سے آثار علویہ بادل عینہ۔ کرک۔ بجلی۔ تالہ۔ قوس قزح کا ہونا۔ بجلی کا گرنا۔ جھکڑ یا ہوا کا چلنا۔ بخور پھال کا اناطھور میں آتے ہیں *

(۵) علم معدنیات۔

(۶) علم نباتات۔

(۷) علم حیوانات۔

(۸) علم نفوس حیوانی۔

یعنی ان قوتوں کا بیان جن سے حیوانات چیزوں کو دریافت کر سکتے ہیں اور یک نفس انسانی بدن کے مرجع سے نہیں پڑتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے جو یقیناً نہیں ہو سکتی *

انام صاحب فہم ہیں کہ یہ اٹھوں امور تو بطور اصول کے تھے اور ان کے فروعات سات ہیں۔

(۱) طب اور اسکا مقصد بدن کے مبادی کا اور اس کے احوال کا بلحاظ صحت اور مرض اور اس کے مہینوں اور اس کی دلیلوں کا جاننا ہے تاکہ مرض کو دوا کیا جاوے اور صحت کی حفاظت ہو۔

(۲) احکام نجوم۔ اور وہ ایک شکل سے ستاروں کی شکلوں سے اور ان کے ملنے سے استدلال کرنے میں کہ دنیا کا اور ملک کا اور پیدائش کا اور سال کا حال کس طرح ہوگا۔

(۳) علم فراست۔ (علم قیافہ) اور وہ استدلال کرنا ہے خلقی ہمت سے اخلاق پر۔

(۴) تعمیر۔ اور وہ استدلال کرنا ہے سونے کی حالت کے خیالات سے جیسا کہ نفس نے اس کو عالم غیب میں دیکھا ہے اور قوت تمثیل نے اس کو دوسری مثال میں تمثیل کر دیا ہے *

(۵) علم غلطات اور وہ آسمانوں کے قوسے کا اجرام ارضی سے ملنا ہے
تاکہ اس علم نے اسے عالم ارضی میں ایک عجیب و غریب کام کرے *
(۶) علم نیر سخات - اور وہ زمین کی متعدد خا حیات کی چیزوں کی قوتوں کا ملنا
ہے تاکہ اس سے کوئی عجیب چیز پیدا ہو جاوے *
(۷) علم کیمیا - اور وہ معدنی چیزوں کے خواص کا تبدیل کرنا ہے تاکہ اس سے
سونا اور چاندی بن جاوے *

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً مخالفت
نازہ نہیں ہے۔ صرف چار مسئلے ان علموں کے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں :-
پہلا مسئلہ - حکماء کا یہ قرار دینا ہے کہ دو چیزوں میں سبب اور مسبب کا
لنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں ہے
اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے۔
دوسرا مسئلہ - اُن کا یہ قول ہے کہ نفوس انسانی مستقل چیزیں ہیں
اور خود اپنے آپ سے موجود ہیں جسم میں پیوستہ نہیں ہیں اور موت کے معنی
بدن سے اُن کا منقطع ہو جانا ہے۔ مگر وہ بدستور حال میں اپنے اپنے آپ سے
موجود ہیں۔

تیسرا مسئلہ - اُن کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا معدوم ہونا محال ہے بلکہ
جب یہ پائے جاتے ہیں تو ابی اور سرمدی ہوتے ہیں اُن کا فنا ہونا مقصود نہیں *
چوتھا مسئلہ - اُن کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا جبکہ وہ جسموں سے علیحدہ
ہو جاویں تو پھر ان کا جسموں میں دوبارہ آنا محال ہے +

ہم ان چاروں مسئلوں کی صحت و عدم صحت پر پھر کسی آرٹیکل میں بحث کریں گے۔
اس وقت یہی بتلانا ہے کہ صرف یہی چار مسئلے نہیں ہیں بلکہ اُن علوم کے اور بھی
مسائل ہیں جو مذہب اسلام یا موجودہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں۔

علم طبیعی تمام اُن امور کے وقوع سے انکار کرتے ہیں جو مانوق الطبیعہ ہیں اور یہی
ایک ایسا مسئلہ ہے جو موجودہ مسائل اسلام کے کلیتہً برخلاف ہے جس سے تمام
محدثین ائمہ اعلیہم السلام اور کلمات اولیاء رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے انکار لازم آتا ہے

پس اس سُنَد کی تردید یا توفیق اہل اسلام کو ضروری ہے۔
 علوم طبعی امکان محض کو حجت نہیں قرار دیتے جب تک کہ اُن کا وقوع متحقق
 ہو اور اس سے تمام دلائل علم کلام کے ساقط ہو جاتے ہیں۔
 علوم طبعی تبدیل مابیت اشیاء کے منکر محض ہیں اور کاتبِ تبدلِ خلق اللہ کے
 قائل ہیں مگر موجودہ اصول اسلام اُس کے برخلاف ہیں۔
 علم نجوم۔ نہایت عجیب ہے کہ امام صاحب اس علم کی نسبت یہی تحریر فرماتے
 ہیں کہ اُس سے مخالفت لازم نہیں ہے حالانکہ اس علم کے مسائل کثیر ایسے ہیں جنکو
 اسلام غلط اور جھوٹا بیان کرتا ہے۔

علم نجوم کے وہ مسائل جو حسابیات سے متعلق ہیں مثل حرکات و اجتماع و تفرق
 کوکب اور کسوف و خسوف جسکی تحقیق بذریعہ رصد کے کیگئی ہے اور جن کے حساب
 ریچوں اور تقویموں میں مندرج ہیں و حقیقت وہ مسائل نجوم نہیں ہیں بلکہ مسائل حسابیہ
 علمِ شیت ہیں جو اہل تخمیر کام میں لاتے ہیں۔ اور اُس حرکت اور اجتماع و تفرق سے جو
 نتائج آفاق میں پیدا ہوتے ہیں وہ بھی علم نجوم کے مسائل نہیں ہیں بلکہ علم طبیعیات کے
 (جس میں نجوم داخل نہ ہو) مسائل محققہ ہیں۔ اہل تخمیر اُن مسائل کو بھی کام میں لاتے
 ہیں۔

علم نجوم خالص وہ علم ہے جس سے انسانوں کی قسمت اُن کی زندگی و موت
 اُن کی عمر اُن کی بیماری و صحت اُن کی آئندہ زندگی کے حالات و دولتندی و مفلسی وغیر
 کی پیشین گوئی کی جاتی ہے۔ اوقات کی اور ایام کی سعادت و نحوست بتائی جاتی ہے
 ہر ایک کام کے لیے ایک ساعت نیک سمجھتے ہیں جس میں اُس کے کرنے کی اجازت
 دی جاتی ہے اور اُس کے سوا ساعات بد سمجھے جاتے ہیں جن میں اُسی کام کے کرنے
 کو بُرا یا سُخوس یا شتمِ غلات مراء سمجھا جاتا ہے۔ قبل وقوع کسی واقعہ کے جو انسان سے
 متعلق ہے اُسکے وقوع کی پیشین گوئی کی جاتی ہے۔ پس حقیقت اہل علم نجوم یہ ہے
 جسکو عقل اور مذہب اسلام جھوٹا اور باطل مانتا ہے۔

علمِ شتہا۔ امام صاحب نے جسکو علمِ فلسفیات قرار دیا ہے وہ قدیم علم کہنہ ضلہ
 کا ہے کیسے تو اُسے آسمانی اور کیسا اُن کو اجرامِ ارضی سے ملانا۔ اسی کا نام عت عالم میں

جادوگری ہے جسکی نفیرین عقلاً اور اسلاماً بزرگسلمان کو لازم ہے تعجب ہے کہ امام صاحب لکھتے ہیں کہ اس علم سے شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔

مثلاً شہور ہے کہ جادو برحق ہے مگر کرنے والا کافر ہے اس مثل کے پہلے جملہ میں غلطی ہے صحیح مثل یہ ہونی چاہیے کہ جادو غلط اور جھوٹ اور فریب ہے مگر کرنے والا کافر ہے۔

علم کی کیا نسبت جو امام صاحب نے لکھا ہے اسکی نسبت ہم کچھ لکھنا نہیں جانتے کیونکہ وہ اس علم سے بالکل واقف معلوم ہوتے ہیں اور سونا اور چاندی ہی بنانے کی دھن تیار پڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

چہارم۔ علم الہی یعنی آیات۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ فلاسفہ کے مسائل آیات میں اختلاف ہے مگر ارسطاطالیس کا مذہب جیسا کہ فارابی اور ابن سینا نے بیان کیا ہے قریب تر مذہب اسلام کے ہے صرف بتیں سکول میں غلطی ہے تین مسئلے تو ایسے ہیں جن کے سبب سے ان کی تکفیر واجب ہے۔ اور ستر مسئلے ایسے ہیں جن کے سبب سے ان کو اہل بدعت کہنا لازم ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے صرف ان تین مسئلوں کا مختصر بیان کیا ہے اور وہ تین یہ ہیں:-

(۱) ان کا یہ کہنا کہ اجساد محسوس نہیں ہونے کے اور توایب یا عذاب روح مجرہ کیونکہ اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

(۲) ان کا یہ کہنا کہ خدا نے قتل کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔

(۳) ان کا یہ کہنا کہ عالم قدیم وازلی ہے۔

باقی مسائل جو صفات کی تقریر و تفہیم سے متعلق ہیں ان کا یہ کہنا کہ خدا اپنی ذات سے علیم ہے اور ذات سے زیادہ نہیں جانتا اور اس طرح کے اور مسائل میں۔ ان مسائل میں ان کا مذہب معتزلیوں کے مذہب کے قریب ہے اور معتزلیوں کی تکفیر واجب نہیں ہے اسکی تفصیل کتاب التفرقة بین الاسلام والزندقة میں بیان ہوئی ہے۔

پہنچ۔ علم سیاست۔ اس کی نسبت امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم حکماء کا کلام مصاحت و نبوی سے اور سلطنت سے علاوہ کتنا ہے اور انھوں نے اسکو کتب منزلہ میں لکھا اور احکام ناظرہ اولیاء سے اخذ کیا ہے۔

اس بیان سے امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔ مگر محض کو اس میں بھی کلام ہے کیونکہ اگر ان تمام احکام کو جو کتب فقہ میں مذکور ہیں احکام شرعی قرار دیے جاویں تو متعدد مسائل سیاست حکما میں اور ان میں اختلاف بتین ہے پھر کیا وجہ ہے کہ شرعاً ان کی مخالفت لازم نہ ہو؟

ششم۔ علم اخلاق۔ اس کی نسبت بھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صفات نفس اور اس کے اخلاق اور اس کی رستی اور مجاہدات سے متعلق ہے اور انہوں نے اس کو کلام صوفیہ کرام سے اخذ کیا ہے یعنی اس کی بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔

مگر اس میں نہایت شبہ ہے کہ آیا حکما نے وہ علم اور اس کا طریقہ صوفیہ کرام سے اختیار کیا ہے یا صوفیہ کرام نے حکما و عظام سے۔ علاوہ اسکے وہ طریقہ اختیار کرنا اور اس طریقہ سے تہذیب نفس اور صفات نفسانی کا حاصل کرنا مقصود شارع علیہ السلام ہے یا نہیں۔ اور مذہب سے قطع نظر مقتضائے فطرت انسانی جس میں رضی اللہ عنہ صریحاً جاسکتا ہے۔ یا نہیں؟

یہیں خیالات امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ کسی وقت ہم ان مسائل پر بموجب اپنی تحقیق کے بحث کریں گے۔ واللہ المستعان؟

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

الرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا

الْإِمَامُ الْغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ

و
الرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا

هذا انتخاب من كتابه

المسمر

بالمضنون به على غير اهل له وانا سميت به بالمضنون لآخر

بسم الله الرحمن الرحيم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح کوئی جسم نہیں ہے کہ وہ بدن میں اس طرح چلی گئی ہو جیسے پانی برتن میں اور نہ عرض ہے یعنی ایسی چیز نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ساتھ قائم ہو اور دل و باغ میں اس طرح گھس گئی ہو جیسے کالی چیز میں کالکی یا عالم میں عالم کے وہ جسم ہے یعنی آپ اپنے آپ سے قائم ہے۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتی ہے اور معقولات کو پالیتی ہے اور جو چیز کہ دوسری چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے یعنی عرض ہوتی ہے اُس میں یہ صفتیں نہیں ہوتیں :

اور وہ جسم بھی نہیں ہے کیونکہ جو تقسیم ہونے کے لائق ہوتا ہے یعنی اُسکے دو چار دس ہیں وغیرہ حصے ہو سکتے ہیں اور روح تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ وہ واحد ہے اور تمام عقلاء نے اتفاق کیا ہے کہ وہ جزیرہ لایتجزی کے مانند ہے یعنی ایسی شے ہے کہ تقسیم نہیں ہو سکتی ۞
اور وہ تجزیر بھی نہیں ہے یعنی اُس نے کوئی جگہ بھی نہیں گھیری ہے جیسے کہ ہر ایک جسم بقدر اپنے جسم کے جگہ گھیرے ہوئے ہے۔ کیونکہ جو چیز تجزیر یعنی جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے وہ تقسیم کے قابل ہوتی ہے اور جزیرہ لایتجزی یعنی چھوٹی سے چھوٹی چیز جو جگہ گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم نہ ہو سکے اُسکا ہونا باطل ہے یعنی محال ہے پس ثابت ہے کہ روح جو ہر ہے یعنی اپنے آپ سے قائم ہے اور تجزیر یعنی جگہ گھیرے ہوئے بھی نہیں ہے ۞

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح نفا انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جلا ہے کیونکہ یہ سب باتیں ایسی چیز سے علاقہ رکھتی ہیں جس کا جسم ہو اور تجزیر ہو اور روح میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے ۞
پھر فرماتے ہیں کہ وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہے اور نہ کسی جگہ میں حلول کیے ہوئے ہے کیونکہ یہ صفتیں بھی جسم اور چیز سے یا ایسی چیز سے جو دوسری چیز کے ساتھ موجود ہو یعنی عرض ہو علاقہ رکھتی ہیں اور روح جسم ہونے سے اور عرض ہونے سے پاک ہے ۞

مگر واضح ہو کہ کرامیہ اور ضابطی یعنی حضرت امام احمد حنبل کے پیرو روح کو جسم مانتے ہیں اور اشاعہ اور معتزلہ اُسکا جسم تو نہیں مانتے مگر اُس کے لیے جہت کا ہونا تسلیم کرتے ہیں ۞

جبکہ امام صاحب نے روح کو ایسا مانا کہ وہ ایک جوہر یعنی ایک ذات ہے اور قائم بالذات ہے یعنی آپ اپنے آپ سے قائم ہے اور اپنے آپ کو جانتی اور معقولات کو دریافت کر لیتی ہے اور نہ جسم ہے اور نہ تجزیر ہے اور نہ تقسیم کے قابل ہے اور نہ کسی خاص طرف کو ہے اور نہ کسی خاص جگہ میں حلول کیے ہوئے

اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے۔ اور نہ کسی جسم میں داخل ہے نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ٹلی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جدا ہے۔ تو یہی سب صفاتِ خدا کی ذات پاک کی ہیں اور اس سے لازم آتا ہے کہ روح بھی خدا کی مانند ہے۔

اسکا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ خدا میں بھی صفات ہیں مگر صفاتِ خدا کی مخصوص صفتوں میں سے نہیں ہیں بلکہ خدا کی مخصوص صفات اُسکا قیوم ہونا ہے یعنی وہ اپنی ذات سے قائم ہے اور باقی تمام چیزیں اُسکی ذات کے سبب سے قائم ہیں اور آپ ہی آپ موجود ہے اور سب چیزیں آپ ہی آپ موجود نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود عارضی ہے اور خدا کا وجود ذاتی ہے۔

جواب کہ امام صاحب نے دیا اگر اُسکو تسلیم کر لیا جاوے تو اُن صفات سے جو روح کی بیان کی ہیں یہ بات لازم ہوتی ہے کہ روح قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ اسکا جو عجیب طرح ہے امام صاحب نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ روح کو جو غیر مخلوق کہتے ہیں اُسکا مطلب یہ ہے کہ اُسکا اندازہ کیت سے کہنتی ہے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کسی چیز کا اندازہ اس طرح پر کہنتی ہے اُس وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ متخیر ہو یعنی اسقدر جگہ کو گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم ہو سکتی ہو۔ مگر روح نہ متخیر ہے اور نہ تقسیم ہو سکتی ہے نہ اُس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ مگر اُس کو مخلوق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پیدا ہوئی ہے اور قدیم نہیں ہے اور وہ حادث ہوتی ہے یعنی پیدا ہوئی ہے جبکہ لطفہ میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہوتا ہے۔

امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ارواحِ بشری قبل وجود ایدان کے موجود نہیں ہیں بلکہ بعد وجود ایدان کے حادث ہوتی ہیں جیسے صورتِ آئینہ میں۔ کیونکہ اگر قبل وجود ایدان کے موجود ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کل انسانوں کیلئے

۱۔ خدا کی کُل صفات مخصوص ہیں۔ خدا کی صفات کو مخصوص اور غیر مخصوص قرار

دینا صحیح نہیں ہے ۱۱

روح واحد ہوگی یا کثیر یعنی بہت سی ہونگی۔ پھر وہ ایک نبی دلیل کہتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ قبل وجود ابدان روح کا واحد ہونا یا کثیر ہونا دونوں باطل ہیں اور جب وہ دونوں باتیں باطل ہوئیں تو روح کا قبل ابدان موجود ہونا باطل ہو گیا۔

امام صاحب سے پوچھا گیا کہ جب ارواح بشری کثرت سے موجود نہیں ہو سکتیں تو انسانوں کے بدن سے اُن کے مرنے پر جدا ہو جانے کے بعد کیونکر کثرت سے موجود ہوجاؤنگی اور آپس میں تغایر بھی ہونگی۔

اسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد روح مختلف اوصاف مثلاً علم و جبل اور صفائی اور کدورت اور حسن اخلاق اور اطلاق قبیلہ حاصل کیے ہیں اور اسی سبب سے وہ ایک دوسری سے تغایر ہو گئی ہیں اور اُن کی کثرت سمجھ میں آتی ہے۔ مگر جنہوں سے متعلق ہونے کے پہلے اس تغایر کو اسباب موجود نہ تھے اور اسی لئے اُن کا کثیر ہونا باطل تھا۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب امام صاحب نے روح کو مادی نہیں مانا بلکہ ایک جوہر غیر متحیز یعنی بغیر جسم کے مانا ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ نہ وہ جسم میں داخل ہے نہ اُس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جدا ہے بلکہ اُس کا تعلق بدن سے صرف ایسا ہے جیسے کہ صورت کا آئینہ میں تو وہ انسان کے افعال سے اخلاق حسن یا اخلاق قبیح کیونکر حاصل کر سکتی تھی تاکہ انسانوں کے مرنے کے بعد اُن کی روحوں میں تغایر پیدا ہو اور کثرت روحوں کی وجہ پذیر ہو۔

علاوہ اس کے ایک امر بحث طلب اور باقی رہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانوں میں تو والد اور تنال جاری ہے اور اُن واحد میں بہت سے نطفے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرتے ہیں۔ اور ضرور ہے کہ ہر ایک کے لئے روح حادث ہو۔ پس روح کا اُن واحد میں کثرت سے حادث ہونا یا موجود ہونا بلا کسب کی اختلا کے لازم آتا ہے اور جو کہ کوئی زمانہ اور کوئی آن ایسے نطفوں کے وجود سے جنہوں نے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کر لیا ہو خالی نہیں ہے تو ہر اُن میں روح کا کثرت سے موجود ہونا بروقت وجود ابدان کثیر لازم آتا ہے اور کثرت ارواح موجودہ باطل نہیں ہوتی۔

امام صاحب نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ رُوحیں پہلے سے موجود نہیں ہیں بلکہ اجساد کے ساتھ حادث ہوتی ہیں تو اس حدیث کے کہ "خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد بالف عام" یعنی اللہ تعالیٰ نے رُوحوں کو دو ہزار برس پہلے جموں سے پیدا کیا ہے کیا معنی ہوں گے *

اس کے جواب میں امام صاحب عاجز ہو گئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمیں تاویل کرنی چاہیے اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ مراد ہیں اور اجساد سے اجساد عالم فوفیہ مافیہ *

جو مذہب کہ امام صاحب نے اختیار کیا ہے اُس میں ایک اور وقت ہے کہ نطفہ کی مادہ کی یا عناصر کی ترکیب اور امتزاج سے جو جسم لطیف حادث ہوتا ہے وہ وہ شے ہے جس سے نر اور عجم کا وجود متعلق ہے اور وہ اشجار و حیوان دونوں سے علاوہ کھتا ہے جو کیفیت اور تعداد کسی درخت کے بیج میں بودینے کے بعد پیدا ہوتی ہے وہی نطفہ میں بھی پیدا ہوتی ہے اور وہی اُس مادہ میں پیدا ہوتی ہے جس سے خود بخود کیرے کوڑے حشرات الارض پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اُس شے پر جو حیوانی مادہ میں اسی طرح حادث ہوتی ہے جیسے کہ شجر کی مادہ میں رُوح کا جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اطلاق نہیں ہو سکتا گو کہ بعض دفعہ اسکا نام رُوح حیوانی اور رُوح نباتی کہا جاسکے۔ پس جو جب مذہب امام صاحب کے یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ رُوح جس سے بحث ہے اور وہ شے جو نطفہ میں بسبب امتزاج اور ترکیب مادہ کے پیدا ہوتی ہے ایک ہی چیز ہے اور یہ صریح البطلان ہے یا نطفہ میں دو طرح کا استعداد پیدا ہوتا ہے ایک وہ جبکہ اُن میں استعداد قبول رُوح حیوانی ہوتی ہے اور دوسری وہ جبکہ اُس میں وہ استعداد پیدا ہوتا ہے جس کے سبب سے یا جس کے لئے رُوح انسانی حادث ہوتی ہے اور مثل عکس آئینہ خلق پکڑتی ہے ولکن فیہ مافیہ۔

مگر تعجب یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنی کتاب المصنوعون علی اہلہ میں رُوح کی یہ تعریف لکھی ہے کہ وہ ایک جسم لطیف ہے اخلاط کے بخار سے مرکب اور اسکا منبع دل ہے اور اُس میں قوائے نفسانی و حیوانی دونوں میں اور اُسی سے قوت حواس اور اعضا کی حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس تعریف میں وہ رُوح انسانی

داخل نہیں ہو سکتی جبیریم اس مقام میں بحث کر رہے ہیں اور جس کا ذکر امام صاحب نے
المضنون الاخیر میں کیا ہے *

و اما مذہب بعض فلاسفہ الہیین

فی هذا الزمان هذا

اول وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تعقل اور ارادہ صرف ترکیب عناصر یا مزاج
مادہ سے پیدا نہیں ہو سکتا البتہ تاثر پیدا ہوتا ہے مگر تاثر اور چیز ہے اور تعقل اور ارادہ
اور چیز ہے *

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام حیوانات میں وہ انسان ہوں یا حیوان
سی میں تعقل اور ارادہ ہے اور وہ شے جس سے تعقل اور ارادہ ہے وہ اس چیز
کے علاوہ ہے جو ترکیب عناصر یا مزاج مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ پس وہ اسی
شے کو جس سے انسان میں اور حیوانات میں تعقل اور ارادہ پیدا ہوتا ہے روح
کہتے ہیں *

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان میں اور حیوان میں اور نیز ایسی مخلوق
میں اگر ہو جو مافوق الانسان اور غیر مرئی اور ذی تعقل و ارادہ ہو جس کے وجود کا ثبوت
اب تک اُن کے نزدیک کتاب و سنت سے نہیں ہوا۔ وہی ایک روح ہے
وہ حیوانات میں بھی روح مانتے ہیں جیسے کہ انسان میں۔ اور دونوں کی روحوں میں
کچھ فرق نہیں سمجھتے بلکہ متحد مانتے ہیں اور اُن کے افعال کے تفاوت کو اُنکی ترکیب
اعضا کے اختلاف پر جن کے ذریعہ سے روح کام لیتی ہے محمول کرتے ہیں *

وہ اس کی مثال ایک اسٹیم انجن کے کارخانہ کی دیتے ہیں جس میں مختلف
کام کرنے کی کلیں لگی ہوئی ہوں۔ اُن تمام کلوں کو حرکت دینے والی صرف وہی ایک
اسٹیم ہے مگر وہ کلیں جن مختلف کاموں کے لیے لگائی گئی ہیں وہ مختلف کام دیتی
ہیں *

یہی حالت انسانوں اور حیوانوں کی ہے ہر ایک انسان میں اور ہر ایک میں ان میں

جس کام کے لائق اُس کے اعضا کی ترکیب ہے وہ وہی کا کرتا ہے۔

حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں کہ اُن کے اعضا کی ترکیب میں بجز ایک محدود کام کرنے کی قابلیت کے اور کچھ نہیں ہے اور اسی لیے وہ اوامروں اور اہی کے مکلف نہیں ہیں اور نہ اُن کی روح کوئی نئی چیز کسب کرتی ہے۔

مگر انسان کے اعضا دل و دماغ کی ترکیب ایسی ہے کہ اُس میں غیر محدود کام کرنے کی قابلیت ہے اور نیز اُن میں یہ بھی قابلیت ہے کہ وہ اُس میں اُن سے بطور ایک انجیر کے کام لے یعنی کسی کل کو بند کر دے کسی کو چلنے دے کسی کو تیز کر دے کسی کو سست کر دے اور اسی قابلیت کے سبب وہ مکلف ہے۔ واللہ درمن قال

آسمان بار امانت تو انست کشید

قرعہ فال بنام من دیوانہ زوند

مَا قَوْلُهُمْ فِي مَا هِيَ الرُّوحُ وَحَقِيقَتُهَا

اُن کا یہ قول ہے کہ کسی شے کی ماہیت کا جاننا انسان کی عقل سے خارج ہے و علم ادم الاسماء کا علم ماہیۃ المسبب بحدہ الاسماء۔ جو چیزیں کہ محسوس ہیں اُن کے عوارض کو انسان جان سکتا ہے نہ اُن کی ماہیت و حقیقت کو۔ اور جو چیزیں کہ غیر محسوس ہیں اُن کے ہونے یا نہ ہونے کو جان سکتا ہے۔ مگر اُن کی ماہیت کو یا اُن کے عوارض کو نہیں جان سکتا۔ کیونکہ جو ذریعے علم کے خدا نے انسان میں پیدا کیے ہیں اُن میں بجز اس کے کہ اشیاء محسوس کے عوارض کو جان سکیں اور غیر محسوس کے وجود یا عدم وجود کی تصدیق یا تکذیب کریں اور کچھ طاقت نہیں ہے۔

روح کی حقیقت یا ماہیت بھی اسی قسم کی ہے اُس کا وجود جاندار مخلوق میں ثابت ہوتا ہے مگر اُس کی ماہیت مثل تمام اشیاء کی ماہیت کے عقل انسانی سے بالاتر ہے اور جو کہ وہ کسی طرح پر محسوس نہیں ہے اس لیے اُس کے عوارض کا جاننا بھی عقل انسانی سے خارج ہے اسی لیے اُس بڑے کاریگر (جل جلالہ و اعظم شانہ) نے فرمایا

فَرَايَا سِئْلُوكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کے وجود اور اُس کی صفات پر ایمان لانے کو مکلف

کیا گیا ہے نہ اس بات پر کہ اُس کی ذات کی اُس کی حیات کی اُس کی قدرت کی اُس کے علم کی اُس کے غضب کی اُس کے رحم کی یعنی اُس کی صفات کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔

مگر ان عقل انسانی جہاں تک کہ وسیع ہو سکتی ہے اُس حد تک انسان غیر محسوس چیزوں کی نسبت بھی اُسکو وسعت دے سکتا ہے۔ روح کی نسبت اس قدر اُسکو وسعت ہو سکتی ہے کہ روح مخلوق ہے اور جو ہر لطیف ہے اور ذہنی قتل اور ذہنی لڑاؤ کا سبب اور مکتب ہے اور جب کسی مادہ میں وہ ٹھہر ہو یا شرمی ٹٹی یا اور کوئی چیز استعدادِ حسی ہونے کا یعنی جاندار ہونے کا پیدا ہوتا ہے تو وہ باندہ اُس کی استعداد کے اُس میں سرایت کر جاتی ہے اور ان اعضاء سے جو اُس مخلوق میں ہیں وہی کام لیتی ہے جس کام کے لائق وہ بنائے گئے ہیں۔ یا اُس کے سبب سے وہ اعضاء وہ کام کرتے ہیں جن کے لئے وہ بنائے گئے ہیں۔ اور جب وہ استعداد ان میں باقی نہیں رہتا جس کے سبب سے روح نے اُس میں سرایت کی تھی تو روح اُس سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔

اسکی مثال میں الکٹریسیٹی کی مثال دی جا سکتی ہے الکٹریسیٹی تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ تمام اجسام میں بقدر استعداد ہر ایک جسم کے سرایت کیے ہوئے ہے اور جب ہم کسی مادہ میں ایسی ترکیب پیدا کرتے ہیں جس میں الکٹریسیٹی کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہو۔ وہ فی الفور اُس میں سرایت کر جاتی ہے اور باندہ اُس کی استعداد کے سرایت کرتی ہے اسی طرح روح بھی بجز پیدا ہونے استعداد قبول روح کے اُس شے میں جس میں وہ استعداد پیدا ہو اسے سرایت کر جاتی ہے۔

ہم بذریعہ آلات اور ترکیب کے الکٹریسیٹی کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں ایک جسم میں سے اُسکو خارج کر کے دوسرے جسم میں جس میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد ہے داخل کرتے ہیں اور جس وقت اُس کو کسی جسم سے خارج کرتے ہیں تو آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ وہ ایک جسم لطیف سیال روشن ہے جو مثل پانی کی دھار کے ایک جسم سے نکلتا ہے اور دوسرے جسم میں چلا جاتا ہے اور اُس دوسرے جسم کی نہ جہاست میں تغیر ہوتا ہے نہ اُس کے تغیر میں اور جب اُس جسم میں استعداد قبول باقی نہیں رہتا تو اُس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم لطیف سیال کے ہر ایک جزو میں وہی خاصیت

ہے جو اُس کی گل ہیں ہے۔ اور وہ جسم سیال جو نہایت لطیف ہے اور علی قول
الاحیہ مادی ہے اور اُس کا جسم اجزائے صغیرہ سی مقرطیسی سے مرکب ہے اس طرح
روح بھی ایک جسم لطیف و مخلوق ہے قبل وجود ابدان جو اُن اجسام سے جن میں اُس کے
قبول کا استعداد ہوتا ہے۔ بقدر اسکی استعداد کے اُس میں مل کریت کر جاتی ہے اور
جب وہ استعداد قبول اُس میں باقی نہیں رہتا اُس سے علیحدہ

ہو جاتی ہے۔ اور اسی کا نام

موت ہے۔

واللہ اعلم۔ و هذا ما

الھمنی ربی۔

————— م —————

الْلَوْحَ وَالْقَلَمَ



الامام الغزالی

ومذهبه فی حقیقة اللوح المحفوظ والقلم

علی ما صرح به فی کتابه

المس

بالمضنوبه علی غیر اهلہ وهو المصغیر



بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ لوح سے مراد ایسے وجود ہے جو اس قابل ہو کہ جو چیزیں اُس پر نقش کرنی چاہئیں اُس پر نقش ہو جاویں اور قلم سے مراد ایسے وجود ہے جس سے لوح پر جو نقش کرنا چاہیں اُس سے نقش ہو جاوے۔ کیونکہ قلم معلومات کی صورتوں کو لوح پر نقش کرنے والی چیز ہے اور لوح وہ چیز ہے جس پر ان معلومات کی صورتیں نقش ہوتی ہیں۔ اور یہ ضرور نہیں ہے کہ قلم نزل کا اور لوح کٹری کی ہو بلکہ یہ بھی ضرور نہیں ہے کہ اُن دونوں کے لئے جسم بھی ہو۔ کیونکہ قلم اور لوح کی مابینیت

حقیقت میں اُن کا مجسم ہونا داخل نہیں ہے بلکہ اُن کی روحانیت اُن کی حقیقت ہے اور اُن کی صورت اُن کی حقیقت سے زائد جس کے کچھ معنی نہیں ہیں کچھ بعید نہیں ہے کہ اللہ کا قلم اور اللہ کی لوح اُس کی انگلیوں اور اُس کے ہاتھ کے لائق ہو اور یہ سب چیزیں ایسی ہوں جو اُس کی ذات کے لائق ہے اور وہ پاک ہوگی حقیقت جسمیت سے بلکہ وہ سب جو اہر روحانی یعنی ذاتیں ہوگی بعض تو اُن میں سے علم حاصل کرنے والی مثل لوح کے اور بعضی علم دینے والی ہیں مانند قلم کے و ان الله تعالى علم بالقلم انھوں نے اپنی دوسری کتاب المصنون بہراہلہ میں بھی لکھا ہے کہ جو اہر روحانیہ عقلیہ جن میں تمام موجودات کا نقش ہے شرع میں اُسی کو لوح محفوظ سے تعبیر کیا ہے۔ پس امام صاحب کی اس تقریر سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوح و قلم کے ایسے وجود کے جو مجسم ہوتا قال نہیں ہیں +

مگر جن شکلات اور چیمیکل سے اُنھوں نے اس کو بیان کیا ہے اور لوح و قلم کی رویت کو صرف ایک فرضی طور پر جو اہر موجودہ قرار دیا ہے وہ کسی طرح سمجھیں آئے اور تسلی دینے کے قابل نہیں ہے۔ و ما هو الا تحکم و تجوز +

واما مذہب بعض الفلاسفة الحیین فی هذا الزمان هذا

وہ بھی قلم کو نہ نرسل کا قلم مانتے ہیں اور نہ لوح کو کاٹ کی تختی بلکہ دہکتے ہیں کہ قلم سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس سے وہ نتیجہ حاصل ہو جو قلم سے حاصل ہوتا ہے یعنی اہل و صورت معلومات کا اور لوح سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس میں صورت معلومات جس کو قلم نے ظاہر کیا ہے قائم اور موجود ہیں۔ پس جس جملہ صفات باری جل شانہ کے ارادہ اور علم دو صفتیں ہیں جن کو لوح و قلم سے تعبیر کیا ہے ارادہ کو قلم سے اور علم کو لوح محفوظ سے کیونکہ اُس کے ارادہ نے تمام صورت موجودات کو پیدا کیا ہے اور اُس کے علم میں تمام ماکاں و مایکون یعنی جو کچھ ہوا اور ہوتا ہے اور ہوگا سب موجود ہے +

علم کو لوح محفوظ سے تعبیر کرنے میں ایک اور نکتہ ہے کہ انسان کا علم تین نانوں احسنی و محال و استقبال سے علاوہ رکھتا ہے مگر خدا تعالیٰ کا علم بالکلیہ حالیہ ہے

یعنی ماضی اور استقبال کو اس میں گنجائش نہیں ہے۔ ماضی و استقبال بھی شل حال کے
 اسی وقت علم الہی میں حاضر ہے ماکان و مایکون و ماسیکون فی الحال اس کے
 علم میں موجود ہے لوح میں جو چیز ثبت ہو ماضی کی یا حال کی یا استقبال کی اس کا علم
 بھی فی الحال موجود ہوتا ہے۔ پس علم باری کا لوح محفوظ سے تعبیر کرنا انسانوں کے
 سمجھانے کے لئے نہایت ہی پر لطف تھا اور ارادہ کا قلم سے تعبیر کرنا ایسا لطیف
 استعارہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہیں سوچ سکتا۔ فقط +

واللہ اعلم و هذا ما اخلصنی ربی

— — — — —

الصراط والميزان

الامام الغزالی

واقواله المختلفة في الصراط والميزان

الصراط

بسم الله الرحمن الرحيم

امام صاحب اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھتے ہیں کہ صراط
حق ہے اسکی تصدیق واجب ہے کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے اور وہ ایک پل ہے
بہنم کے اور پرنا ہوا تمام لوگ اُسکو دیکھیں گے جب وہ اُسپر پہنچیں گے تو فرشتے اُن کو
اُسپر ٹھہرائیں گے تاکہ اُن سے سوالات کیے جاویں۔

اس کے بعد امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کہا جاوے یہ کیونکر ہو سکتا ہے جو روایتوں
میں آیا ہے کہ وہ تو بال سے باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا پھر کس طرح
اُسپر سے جانا ممکن ہے ؟

اس کے جواب میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ایسے شخص نے

کبھی ہے جو خدا کی قدرت کا منکر ہے تو اُس کے مقابلہ میں خدا کو ہر ایک امر پر قادر ہونا ثابت کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ خدا کی قدرت عام کا قائل ہے تو یہ بات ہو اور چلنے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔ پھر خدا تعالیٰ ایسی قدرت کے پیدا کر دینے میں قادر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ خدا ہو میں ایسی قدرت پیدا کر دے سکتا ہے کہ اُس پر لوگ چل سکیں اور نیچے کی ہوا میں نیچے کو دبایا جھکنا نہ ہو اور نہ ہوا میں چٹ جاتا ہے۔ پھر جب ہوا میں ایسا کر دینا ممکن ہے تو صراف گو وہ کیسا ہی باریک ہو ہر طرح پر ہوا سے تو زیادہ مضبوط ہے (والعجب ثم العجب علی ما قالہ الامام فی هذا المقام) ۛ

امام صاحب اپنی کتاب المصنون یہ علی غیر اہلہ میں مبنی المصنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ صراف پر ایمان لانا حق ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ بال کی مانند ہے تو بال کی باریکی کو بھی اُس سے مناسبت نہیں ہے جس طرح کہ خط مصطلو علم ہندسہ کی باریکی میں جو دھوپ اور چھاؤں کے بیچ میں قائل ہے بال کی باریکی کو کچھ نسبت نہیں ہے۔ صراف کی باریکی خط ہندسہ کی باریکی کی مانند ہے جس میں مطلقاً عرض یعنی چوڑاپن نہیں ہوتا (مگر ایسے خط کا تو وجود ذاتی نہیں ہوتا۔ پھر کیا امام صاحب کے نزدیک صراف کا بھی وجود ذاتی نہیں ہے) ۛ

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ صراف مستقیم سے مراد ہے اخلاق متضادہ جو انسان میں ان میں تو وسط حقیقی اختیار کرنا۔ مثلاً سخاوت اور فضاوہ نحر جی میں اور شجاعت میں اور جالبانہ بے رحمی اور بزدلی میں اور خرچ کرنے اور کچھوسی میں اور تواضع میں اور تکبر اور نالایق مزاج میں اور عفت اور شہوت رانی میں اور نامردی میں۔ یہ سب اخلاق متضادہ ہیں اور ان کے دوسرے ہیں۔ ایک افراط دوسرا تغریظ اور یہ دونوں مذموم ہیں اور دونوں سروں کا جو بیجا بیچ ہے وہ توسط ہے کہ کسی طرف مائل نہیں ہے نہ زیادتی کی طرف نہ کمی کی طرف جیسے کہ وہ خط چوڑا ہو اور چپاؤں میں فاصل ہے نہ تو اُس کو دھوپ میں کہہ سکتے ہیں نہ چھاؤں میں ۛ

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کا کمال یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے
فرشتوں کی مشابہت پیدا کرے جن میں اوصاف متضادہ جیسے کہ انسان میں ہیں نہیں
ہیں۔ انسان اُن اوصاف سے بالکل علیحدہ نہیں ہو سکتا اس لیے اُس کو کلم
ہوا ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کرے جو اُن اوصاف سے علیحدہ ہو جانے کے مشابہ
ہو گو کہ حقیقت میں علیحدہ ہو جانا ہوا اور وہ توسط ہے جیسے کہ سمویا ہوا یا پانی کہ نہ گرم ہے
اور نہ سرد اور خود کارنگ کہ نہ سفید ہے اور نہ سیاہ پس کجوسی اور فضول غریج انسان کی
دو صفیں ہیں اور سخاوت اُس میں توسط کا درجہ رکھتی ہے جس میں نہ کجوسی ہے اور نہ
فضول غریج پس صراط مستقیم وہ توسط حقیقی ہے جو بال سے بھی زیادہ باریک ہے
اور جو شخص کہ اُن صفات متضادہ کے دونوں سروں سے نہایت درجہ دور ہونا
چاہے تو خواہ مخواہ اُن دونوں سروں سے بچا بیچ میں ہو گا۔ مثلاً ایک لوہے کے
حلقہ کو آگ میں لال کر کے رکھیں اور اُس میں ایک چوڑی کو ڈال دیں تو وہ اُسکی گرمی
سے بجلا گے گی اور جو جگہ سب سے دور ہوگی وہاں ٹھہرے گی پس بجز مرکز کے
اُسکو اور کوئی جگہ نہیں ملنے کی اور وہی مرکز وسط حقیقی ہے کیونکہ اُسی کو ہر طرف سے
نہایت درجہ کا بعد ہے اور اس مرکز یا نقطہ کا مطلق عرض نہیں ہے پس صراط
مستقیم وہی وسط ہے دونوں سروں سے اور اُس وسط کا مطلق عرض نہیں ہے
اور وہ بال سے بھی زیادہ باریک ہے پھر جب خدا تعالیٰ قیامت میں اس صراط مستقیم
کو متحمل کر دے گا تو جو کوئی اس دنیا میں صراط مستقیم پر ہوگا (یعنی اُس نے صفات
متضادہ انسانی کے استعمال میں حتمہ المقدور توسط اختیار کیا ہوگا اور کسی جانب پائل
نہوا ہوگا) تو صراط آخرت پر بھی سیدھا چلا جاوے گا۔

امام صاحب کی دونوں تحریروں میں اختلاف یا پھیلی میں ابہام ہے جو کچھ
انھوں نے کتاب اقتصاد میں لکھا ہے اُس سے پایا جاتا ہے کہ وہ صراط آخرت کو
ایک شے مجسم مغزخ پرستی ہوئی تسلیم کرتے ہیں اور کتاب المظنون میں جو لکھا ہے
اُس سے صرف صراط مستقیم کا جو ایک مفہوم ہے جسکا متحمل ہو جانا بیان کیا ہے
کما قال فاذا مثل الله تعالى العبادہ فی القیامۃ هذا الصراط المستقیم
تو یہ نہیں بتایا کہ وہ متحمل روحانی ہوگا یا جسمانی اور اگر روحانی ہوگا تو اُس پر سے گزرنے

کے کیا معنی ہوں گے و خدا ابہام او قرار من اظہار الحقیقۃ فتدبر۔

المیزان

امام صاحب نے اپنی کتاب الاقصاد فی الاعتقاد میں لکھا ہے کہ
میزان حق ہے اور اُس پر تصدیق واجب ہے وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ اعمال تو
عرض ہیں یعنی جن شخص نے کیے تھے اُسکے ساتھ تھے جب وہ نہ رہا تو وہ بھی معدوم
ہو گئے اور جو چیز کہ معدوم ہو گئی وہ کیونکر تولی جاوے گی اور نہ وہ اعمال جسم میزان
میں یعنی اُس کے پلڑوں میں پیدا ہو سکتے ہیں اور نہ اُن اعمال کی شدت اور خفت
کا اندازہ پیدا ہو سکتا ہے۔

اسکا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم
یہ بات پوچھی گئی تھی آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اعمال کے لکھے ہوئے چٹھے تو لے جاویں گے
کیونکہ اگر اکاتبین ہر ایک انسان کے اعمال کا چٹھا لکھتے جاتے ہیں اور وہ مجتمہ چیز
ہے پھر جب اُن چٹھوں کو میزان میں رکھ دیں گے تو اللہ تعالیٰ اُس کے پلڑوں میں
بلکاپن یا بھاری پن اعمال کے رتبہ کے موافق پیدا کر دے گا اور وہ ہر چیز پر قائم رہے گا
پھر امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کوئی پوچھے کہ اس طرح اعمال کے تولنے سے کیا
فائدہ ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کے کاموں میں یہ سوال نہیں ہو سکتا۔ لا
یسئل عما یفعل وہم یسئلون اُسکے بعد ایک یہ فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اعمال
کے تولے جانے سے بندہ اپنے اعمال کی مقدار جان جاوے گا اُس کو معلوم ہوگا
کہ اُس کے ساتھ عدل ہوا ہے یا اپنی مہربانی سے خدا نے اُس کے گناہوں سے
درگزر کیا۔

لیکن امام صاحب اس بات کو بھول گئے کہ ہر گاہ انھوں نے فرمایا کہ اعمال
کا وزن یعنی میزان کے پلڑوں میں بلکاپن یا بھاری پن خدا تعالیٰ اعمال کے رتبہ
کے موافق پیدا کر دے گا تو بندہ کو کیونکر ظاہر ہوگا کہ وہ وزن ٹھیک ٹھیک پیدا کر دیا
ہے۔ اور جب یہ ظاہر نہ ہوا تو جو فائدہ امام صاحب نے بیان کیا ہے وہ باطل ہو جاتا

ہے۔

پھر امام صاحب اپنی کتاب المصنوعون بہ علی غیر اہلہ یعنی
المصنوعون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ میزان پر ایمان لانا واجب ہے جبکہ بات
ثابت ہوگئی ہے کہ نفس انسانی جو ہر ہے جو اپنے آپ سے قائم ہے اور جبہ کا محتاج
نہیں ہے تو وہ خود اس بات کے لئے تیار ہے کہ حقایق امور اور جو تعلق اس کو بند
سے تھا وہ اس پر نہ کشف ہو جاوے اور جو کچھ اس پر نہ کشف ہو گا اس کے اعمال کی
تائید ہوگی بلحاظ قرب و معبد ذات باری کے اور خدا کی قدرت میں ہے کہ کوئی یہی
راہ نکالے جس سے ایک لحظہ میں تمام خلق اپنے اعمال کی مقدار اور اس کی تاثیر
دریافت کر لے پ

بعد اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ میزان حقیقت میں اس چیز کا نام ہے
جس سے کسی شے کی کمی یا زیادتی معلوم ہو مثلاً اس دنیا میں ثقیل چیزوں کے تولنے
کے لئے پلڑے دار ترازو ہے۔ آسمانوں کی حرکت اور وقت دریافت کرنے کی
میزان یعنی ترازو و مہرلاب ہے یعنی میزان الشمس یعنی آفتاب کی ترازو اور سطروں
کے اندازہ کی ترازو و مسطر ہے اور حرفوں کی مقدار اور حرکات یعنی اشعار کی میزان یعنی
ترازو و علم عروض ہے اور آواز کی حرکات یعنی گانے کی ترازو و علم موسیقی ہے پس خدا
کو اختیار ہے کہ اعمال کے اندازہ کے طریقہ کو متشکل کر دے جس سے زیادتی و کمی
اعمال کی معلوم ہو اور اس کی صورت محسوس ہو جو دہو یا صرف خیال میں متشکل ہو اور خدا کو معلوم
ہے کہ وہ اس کی یہی صورت پیدا کرے گا جو محسوس ہو یا ایسی کرے گا جو متشکل
خیالی ہو۔ فقط +

ان دونوں کتابوں میں جو کچھ امام صاحب نے لکھا ہے اور اس میں جو مخالف
ہے وہ ظاہر ہے کہ کتاب اقتصاد سے پایا جاتا ہے کہ وہ میزان کے جسمانی ہونے کے
قابل ہیں۔ اور کتاب المصنوعون میں صرف اسکی تشل کے قابل ہیں خواہ وہ محسوس ہو
یا خیالی ہو۔ سمذا کسی مقام پر بیان نہیں کرتے کہ تشل سے یا متشکل روحانی سے یا ہر ایک
چیز کی روحانیت کے موجود ہونے سے کیا مراد ہے شاید اہل مکاشفہ کو اسکی حقیقت
منکشف ہوئی ہو مگر خدا کی بے انتہا خلقت ہے اور ان کو محکا شفو نہیں ہے انکو بھی

تو کچھ سمجھنا چاہیے :

علاوہ اس کے جب انھوں نے کتاب المصنوعین میں میزان کا تشل ہونا
محسوس یا خیالی قرار دیا تو یہی بتانا تھا کہ اس صورت میں اعمال کے چٹھوں کو جو کلاما کہیں
لکھتے تھے کیا حال ہو گا وہ تو مجھ ہی وہ کس پر دھری جاویں گی ؟
ان دو امور کی نسبت اس زمانہ کے فلاسفہ الحسین کی بھی کچھ تحقیق ہے جو ذیل میں
مندرج ہے :-

وَأَمَّا مَذْهَبُ بَعْضِ فَلَاسِفَةِ الْحُسَيْنِ فِي

هَذَا الزَّمَانِ هَذَا

مذہبہم فالصراط وہ کہتے ہیں کہ صراط آخرت حق ہے اور ہر شخص کو اس کا
طے کرنا ضروری ہے مگر اس کے اوصاف کہ وہ ہال سے زیادہ باریک اور تلو اس کی
بار سے زیادہ تیز ہے اور دھج کے اوپر تمام اسے نہ قرآن مجید میں مذکور ہیں اور
نکسی حدیث قابل الوثوق سے پائے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں لفظ صراط آیا ہے
اور بعض احادیث احاد میں بھی جہاں واقعات قیامت مذکور ہیں صراط کا لفظ آیا ہے
پس اُن کا قول یہ ہے کہ جن معنوں میں قرآن مجید میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اُس کے
قرنی معنی اُن حدیثوں میں بھی مراد میں خود قائلے اپنے بندوں کو یہ دعا سکھائی ہے۔ اھذا
الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
اور پیغمبر کو کہا ہے وَأَتَاكَ لَتُحْدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ پھر فرمایا ہے هَذَا صِرَاطُ
رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا۔ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَجُلًا مِّنْ اللَّهِ رَجُلًا مِّنْكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطُ
مُسْتَقِيمٍ حضرت عیسیٰ کی بان سے فرمایا اِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطُ
مُسْتَقِيمٍ اور تمام بنی آدم کو فرمایا ہے وَانْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطُ مُسْتَقِيمٍ۔ وَاللّٰهُ
يَهْدِي مَن يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۔ وَمَن يَقْتِمْ بِاِلَهِ فَقَدْ هَدَى اِلَى
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۔ قُلْ اِنِّي هَدَى رَجُلًا اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۔ اَمِنْ تَمَشَّى مَكْبًا
عَلَى وَجْهِهِ اَهْدَى اَمِنْ مِشَى سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۔ قُلْ كُلٌّ مَّرْتَبِعٌ

فقد رصوا فاستعلمون من اعتبار الصراط التوى ومن اهتدى - وان
 الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كيون - پس جن لوگوں نے کہ دنیا میں
 شرک نہیں کیا اور صرف خدا کے واحد لا شریک لہ کی عبادت کی ہے
 وہ قیامت میں بھی صراط مستقیم پر ہونگے اس حالت کا جبکہ خدا تعالیٰ نے صراط
 سے تعبیر کیا ہے ہر شخص کو اُس کا طے کرنا یا یوں کہو کہ ہر شخص پر اُس حالت کا گذرنا
 لازمی ہے خواہ شامت اعمال سے کبھڑا اور ذامت زدہ ہو یا خوش نصیبی و اعمال
 نیکہ علی الخصوص خدا کی توحید اور اُسی کی عبادت میں پکا ہونے سے سر بلند اور
 خوشحال ہو اسی کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے امن بیتی مکباً
 علی وجهہ اھدی امن بیتی سویاً علی صراط مستقیم یعنی کیا وہ شخص جو کبھڑا
 ہو کر خونچھکائے چلتا ہے زیادہ ہدایت پر ہے یا وہ شخص جو سیدھا ہو کر سیدھے
 رستے پر چلتا ہے - صراط سے کوئی حقیقی اور ظاہری مجسم شے مراد نہیں ہے بلکہ اُس طریقہ
 کو جو اُس نے اختیار کیا ہے یا اُس کی حالت کو صراط مستقیم سے تعبیر کیا ہے ترمذی
 میں دو حدیثیں ہیں - ایک کتاب میں یہ الفاظ ہیں کہ شعار المؤمن علی الصراط رب
 سلم سلم اس حدیث کو اور اُسکے الفاظ کو کچھ خصوصیت صراط آخرت سے
 نہیں ہے - دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت نے فرمایا میں تین مقاموں میں سے
 کسی مقام میں ملوں گا - علی الصراط - عند المیزان - عند الحوض - مگر خود ترمذی نے
 پہلی حدیث کو غریب اور دوسری کو حسن غریب لکھا ہے +

مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے جو حدیث حضرت عائشہ کی نقل کی ہے میں
 الفاظ عند المیزان - عند الکتاب - عند الصراط بجائے علی الصراط
 کے آئے ہیں - اُس کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ اذا وضع بین ظہری جھنم
 اور نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ خود راوی کے ہیں یا حدیث رسول اللہ کے --
 مسند ایہ دونوں حدیثیں آپس میں مختلف ہیں - ابو داؤد کی حدیث کا
 یہ مدعا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان مقاموں میں ملیں گے اور
 ملنے والے کو پہچانیں گے - اور حضرت عائشہ کی حدیث میں صاف یہ ہے کہ ان
 مقاموں میں کا یذکر احد احداً +

غرض کہ صراط آخرت اُس حالت کی تعبیر ہے جو آخرت میں گزرنے کی جو لوگ اس دنیا میں صراطِ مستقیم پر چلنے والے ہیں صراطِ آخرت کو بھی کا لبرق الخاطف طے کر جاویں گے۔ جو اس دنیا میں صراطِ مستقیم سے ڈگمگا جانے والے ہیں وہ صراطِ آخرت پر بھی ڈگمگا جائیں گے اور جہنم میں گر پڑیں گے۔ واما کالفاظ واروقہ۔ فی القرآن والاحادیث انما مراد عنک ما یناسبہ لفظ الصراط کالمشی والنکوب وغیرہا۔

مذہبہم فی میزان

وہ میزان کو یعنی اُس کو جس سے اعمال کا اندازہ ہو سکے اعمال کے وزن بینی اندازہ ہونے پر یقین کرتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینہ فاؤلئک ہم المفلحون۔ ومن خفت موازینہ فاؤلئک الذین خسروا انفسہم بما کانوا بایاتنا یظلمون ونضع موازین القسط لیوم القیامۃ فلا تظلم نفس شیئاً وان کان مثقال حبۃ من خردل اتیناہما وکفی بما حاسبین۔

فمن ثقلت موازینہ فاؤلئک ہم المفلحون ومن خفت موازینہ فاؤلئک الذین خسروا انفسہم فی حجتہم خالدین۔ فاما من ثقلت موازینہ فهو فی عیشۃ مراضیہ واما من خفت موازینہ فامرہ ہاویہ۔ اؤلئک الذین کفروا بایات ربہم ولقاءہ فحبطت اعمالہم فلا نقیہ لهم یوم القیامۃ وضرنا۔ قرآن مجید میں اور جگہ میزان کا لفظ آیا ہے اور اُس سے آلہ معروف زن کشی بقالان و طرفان مراد نہیں ہے سورہ شورے میں فرمایا ہے اللہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان وما یدریک لعل الساعۃ قریب۔

اور سورہ صید میں فرمایا ہے۔ ولقد أرسلنا نوحاً بالبینات وانزلنا معہم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط۔

پس کوئی شخص یقین نہیں کرتا کہ سوائے کتاب اللہ کے کوئی ترازو معنی

آلہ معروف وزن کبھی بھی خدا کے اس سے اُتری تھی۔ پس قیامت میں خدا تو اسے اپنے علم کامل انبی و ابدی کے اور عالم کلیات و جزئیات کے ہونے سے اپنی اُس صفت عدل سے جو اس میں انبی و ابدی ہے ہر ایک کے اعمال نیک و بد کی مقدار اُن پر ظاہر کر دے گا پس اُسی صفت و عدل کو میزان و وزن اعمال سے تعبیر کیا ہے چنانچہ خدا تو اپنے نے نہایت صاف طور پر سورہ انبیاء میں فرمایا ہے و نضع موازین القسط میں ہم رکھیں گے ترازو عدل کی۔ عدل کی ترازو کیا ہے وہی عدل ہے کما یقال۔ الموازین هو العدل۔ المیزان هو العدل۔ ہر کو معلوم نہیں کہ اس مان کے فلاسفہ الہیین کی بھی تکفیر واجب ہے یا نہیں مگر بے شک اُن کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تو اپنے کی صفت عدل کو میزان سے تعبیر کیا ہے اور اظہار عدل یعنی اظہار نتیجہ اعمال کو وزن اعمال سے۔

اور وہ اُن حدیثوں کو صحیح نہیں مانتے جن میں میزان کے پٹروں اور ٹونڈی کے ہونے کا اور اعمال کے چھٹوں کا اُن پٹروں میں رکھ کر تولے جانے کا ذکر ہے وہم یخلفون باللہ علی یقینم ان الالفاظ الواردة فی ذلک الروایات لیس الالفاظ السببیہ صلی اللہ علیہ وسلم بل من قوہات الروایات او انہم فسروا المیزان مافی اوصاھم او تفصیلاً للناس واللہ اعلم لکنہ ہذا ما الہم منی ربی والحمد للہ علی ذلک

—————

۱۵ المیزان معروف و العدل و المقدار و وزنہ عادلہ ۱۲ قاسم

الملائكة والجن والشياطين

الامام الغزالی

رحمة الله عليه

والملائكة والجن والشياطين

بسم الله الرحمن الرحيم

اس آرٹیکل میں ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو بیان کریں کہ حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں ملائکہ اور جن و شیاطین کی نسبت کیا بیان کیا ہے۔ یہ مباحث مشکل ہیں۔ مگر جہاں تک ہم سے ہو سکے گا عام فہم لفظوں میں بیان کریں گے۔

مگر سب سے پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ امام غزالی صاحب کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جس کا نام المصنون بہ علی اہلہ ہے اور ایک دوسری کتاب ہے جس کا نام المصنون بہ علی غیر اہلہ ہے۔

یہ دوسری کتاب درحقیقت تین کتابوں پر مشتمل ہے معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی صاحب نے پہلے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام المضمون بہ علی غیر اہلہ رکھا یہ کتاب مصر میں چھپی ہے۔

پھر ایک دوسرا رسالہ لکھا جو الاجوبۃ الغزالیہ فی المسائل الاخریہ

کہا گیا ہے۔ یہ رسالہ بھی مصر میں چھپا ہے۔ مگر مصر کے چھاپہ سے معلوم ہوتا ہے

کہ ان میں سے پہلا رسالہ المضمون الکبیر کے نام سے مشہور ہوا اور دوسرا

رسالہ المضمون الصغیر کے نام سے ۛ

معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں رسالوں کے لکھنے کے بعد امام صاحب نے

ایک تیسرا رسالہ مرتب کیا جس کے شروع میں وہ رسالہ جو الاجوبۃ الغزالیہ

بالمضمون الصغیر کے نام سے نامزد تھا تمام مع اختلافات بیسیر اس میں موجود

ہے اور پہلے رسالہ المضمون الکبیر کے مضامین بہ ترتیب مختلف اور بہ تقریر

جدید بہت سے شامل ہیں اور کچھ متردک ہیں اس رسالہ کو ہم المضمون الاخیر

کے نام سے نامزد کرتے ہیں۔ پس اس آرٹیکل میں ہم جو کچھ لکھتے ہیں وہ ان ہی رسالوں

سے منتخب کر کے لکھتے ہیں جن کی تفصیل ہے۔

المضمون بہ علی اہلہ۔ المضمون بہ علی غیر الہ یعنی المضمون

الکبیر۔ الاجوبۃ الغزالیہ فی المسائل الاخریہ یعنی المضمون الصغیر

المضمون بہ علی غیر اہلہ یعنی المضمون الاخیر ۛ

انتخاب ما فی المضمون الکبیر

وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن اور شیاطین ایسے جو ہر یعنی ایسی ذات میں جو

اپنے آپ سے قائم ہیں یعنی کسی دوسرے میں ہونے کے محتاج نہیں ہیں۔ اور

ان کی حقیقتیں مختلف ہیں ان کا اختلاف ایسا ہے جیسا کہ کسی ایک چیز کی مختلف

اقسام میں ہوتا ہے وہ مثال دیتے ہیں کہ قدرت اور علم اور رنگ آپس میں مختلف

ہیں مگر یہ تینوں چیزیں اپنے آپ سے قائم نہیں ہیں بلکہ کسی دوسرے میں ہونیکے

محتاج ہیں۔ اسی طرح ملائکہ اور شیطان اور جن مختلف قسمیں ہیں مگر جو ہم میں اور
اپنے آپ سے قائم ہیں۔

پھر وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن میں جو اختلاف ہے اس میں تو دو سبب ہیں کہ وہ
کس قسم کا اختلاف ہے کیا اس قسم کا اختلاف ہے جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں
ہے یعنی حیوان ہونے میں تو دونوں شامل ہیں مگر گھوڑا ایک الگ قسم حیوان کی ہے
اور انسان ایک الگ قسم حیوان کی ہے۔ یا اس چیز میں اختلاف جو ان کے ساتھ
ہیں جیسے کہ انسان ناقص اور انسان کامل میں اختلاف ہے۔ اسی طرح ملائکہ و شیطان
میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ میں تو ایک ہی قسم کے مگر خیر و شر جو ان میں ہے
اس سے باہم مختلف ہیں مگر اخیر کو امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ ان میں قسم ہی کا
اختلاف ہے یعنی ایسا اختلاف جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے۔

پھر امام صاحب ایک زیادہ مشکل بحث پر رجوع ہوتے ہیں کہ یہ جو ابھری
ذاتی جو اپنے آپ سے قائم ہیں منقسم ہو سکتی ہیں یا نہیں۔ یعنی ان کے ٹکڑے ٹکڑو
یا ریزہ ریزہ علیحدہ علیحدہ بغیر ان کی صفات میں نقصان ہوتے ہو سکتے ہیں یا نہیں
اور نیز وہ تجزیہ نہیں یا نہیں یعنی جس طرح کہ اجسام موجودہ بقدر اپنے جسم کے ایک جگہ
گھیرے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح وہ بھی گھیرے ہوئے ہیں یا نہیں۔

اس کا فیصلہ وہ اس طرح فرماتے ہیں کہ اگر جزو لای تجزی کا موجود ہونا محال ہے
تو ان کا منقسم ہونا بھی محال ہے اور اگر جزو لای تجزی کا موجود ہونا ممکن ہے تو ان کا
تجزیہ اور منقسم ہونا بھی ممکن ہے۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ ان کا غیر منقسم
اور غیر تجزیہ ہونا جائز نہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے بھی غیر منقسم اور غیر تجزیہ پھر خدا میں اور
ملائکہ اور شیطان اور جن میں کیا چیز ہوگی جس سے خدا میں ان میں فرق کر سکیں۔
مگر امام صاحب اس قول کو نہیں مانتے اور فرماتے ہیں کہ اگر دو چیزیں ہیں اور
ان دونوں کی نسبت کہا جاوے کہ فلاں امر اس میں بھی نہیں ہے اور اس میں بھی
نہیں ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں چیزیں ایک ہو جاویں۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ملائکہ اگرچہ غیر محسوس ہیں یعنی نہ دکھائی دیتے ہیں

نہ چھوٹے سے معلوم ہوتے ہیں لیکن ممکن ہے کہ دکھائی دیئے جاویں۔ اور ان کو دکھائی دیئے جانا دو طرح پر ہو سکتا ہے یا کسی صورت میں بن جاویں جیسا کہ خدا نے کہا فممثل لها بشرا سو یا یعنی جیسے حضرت مریمؑ کے سلسلے فرشتہ ٹھیک ٹھیک آدمی لگتا یا حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے سلسلے حضرت جبریلؑ دھیکلی کی صورت بن کر آتے تھے۔

مگر امام صاحب نے اس مقام پر یہ نہیں بتلایا کہ جب ملائکہ کی نسبت یہ بات تسلیم ہو چکی تھی کہ وہ نہ منقسم ہو سکتی ہیں اور نہ متجزی توجب وہ کسی کی صورت بن گئے تو ان کا غیر منقسم اور غیر متجزی ہونا کیونکر باقی رہا۔

دوسری صورت فرشتوں کے دکھائی دینے کی امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ شاید بعض ملائکہ کے لئے ایسا بدن ہو جو محدود ہو سکتا ہو اور اس کا محسوس ہونا یعنی دکھائی دینا نوعیت پر موقوف ہو جیسے کہ ہمارا دنیا کی چیزوں کو دیکھنا سورج کے نور پر موقوف ہے۔ اخیر کو فرماتے ہیں کہ یہی حال جن اور شیاطین کا ہے۔ مگر پھر یہ نفرمایا کہ ایسے ملائکہ اور جن اور شیاطین جنکے لئے کوئی بدن ہے وہ کیونکر خلیفہ منقسم اور غیر متجزی نہ ہونگے؟

انتخاب مافی المضمون بہ علی اہلہ

معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جو خیالات اس میں بیان کیئے تھے پھر اس کے بعد ان میں ترقی ہوئی چنانچہ اس رسالہ میں بہت لمبی بحثیں اور مفہمات متعدد لکھے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ آسمان مع اپنے تمام اجزاء کے ایک بہت بڑے انسان کی مانند ہے اور انسان کی مانند اس میں نفس بھی ہے اور اس کے تمام اجزاء ایسے ہیں جیسا کہ انسان یا حیوان کے اعضائے مختلفہ اور وہ اپنے ارادہ کے تحت کرتا ہے اور اس حرکت کرنے سے اسکو ایک غرض بھی ہے اور وہ غرض ایک شوق ہے مثلاً ہونے کا ایک جوہر سے جو اس سے بھی اشرف ہے اور اس جوہر شریف کا اگلے حکماء اور فلاسفہ کی زبان میں عقل مجہول نام ہے اور شرع کی زبان میں

تک مک مقرب یعنی فرشتہ اور پھر فرماتے ہیں کہ "ان العقول یعنی الملائکۃ کثیرۃ" اسکا ترجمہ یہ ہے کہ عقول یعنی ملائکہ بہت سے ہیں۔

پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عقول مجرہ کا کثرت سے ہونا چاہیئے اور جسے آسان ہیں ان کی تعداد سے کم عقول مجرہ نہیں ہو سکتیں۔ پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ آسان متعدد ہیں اور ان کی حرکتیں بھی مختلف ہیں ان آسانوں کے نفوس بھی ملائکہ سماویہ ہیں کیونکہ اجسام سماوی سے خصوصیت رکھتے ہیں۔ اور یہی عقول سماویہ ملائکہ مقربوں میں کیونکہ وہ مادہ کے علائق سے بری ہیں اور صفات میں رب الارباب کے قریب ہیں۔ فقط :

جو غلطی کہ اگلے زمانہ کے علماء اور حکماء اور فلاسفہ کو آسانوں کے فلسفی وجود کے (نہ شرعی وجود کے) ماننے میں ہوئی ہے وہ امام صاحب کی تصانیف میں بھی موجود ہے اور جو دلیلیں اُس بنا پر قایم کی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ محض بے بنیاد ہیں اور محض مذہب اسلام سے اسکو کچھ تعلق نہیں ہے لیکن اُس غلطی سے قطع نظر کہ دو امام صاحب کے اس قول کا نتیجہ یہ ہے کہ عقول مجرہ وہی ملائکہ ہیں مگر وہ نہ منقسم ہو سکتے ہیں نہ تخیز ہیں نہ بائعہ سے محسوس ہو سکتے ہیں اور نہ آنکھ سے دکھائی دے سکتے ہیں :

انتخاب ما فی المضمون الاخیر

امام صاحب اس سالہ میں فرماتے ہیں کہ "مجب یہ بات جان لی کہ خدا تعالیٰ کے کام دو طرح پر ہیں۔ ایک جو اُس نے خود بلا واسطہ کیئے ہیں اور دوسرے وہ جو اُس نے بلا واسطہ کیئے ہیں اور واسطے درجہ میں مختلف ہیں۔ فالو سایدہم المقربون ومعہم یعبر بالملائکۃ یعنی وہ واسطے وہی اللہ کے مقرب ہیں اور انھیں کو ملائکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے فقط :

اس قول کا نتیجہ مجرا کے اور کچھ نہیں ہے کہ عالم میں جو اسباب طبعی وقوع حوادث کے ہوتے ہیں انھی اسباب پر ملائکہ کا اطلاق ہوتا ہے :

حرارت کا ہونا اور بخارات کا جمع ہونا بادلوں کے لانے کے فرشتے ہیں۔ مگر
اُس میں ایسے سبب جمع ہونے جس سے بادل گرے اور بجلی چمکے مینہ بر سے بادل
گر جسے بجلی چمکے مینہ بر لانے کے فرشتے ہیں۔ ہکذا اوہکذا الی غیر النہایت۔

واما مذہب بعض الفلاسفة الہیین فی

ہذا الزمان هذا

ہمارے پاس اس بات سے انکار کرنے کی کہ انسان سے بالاتر کوئی مخلوق تخیز
تخیز یعنی ذی عقل و ذی ارادہ جو ہر تعینی اپنے اپنے سے موجود و جو پذیر ہے کوئی دلیل
نہیں ہے مگر ہماری دانست میں کسی ایسی ذات کا وجود بران عقلی یا قرآن مجید اور
امادیت نبوی سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک ثابت ہے صرف اس قدر ہے کہ
قوائے مدبر عالم کو اور قوائے ملکوئی انسانی کو مذہب اسلام میں ملائکہ سے تعبیر کیا ہے
اور قوائے حیوانی نفسانی انسان کو شیطان سے۔ ہکویہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ قرآن مجید
میں بجانب قائلہ تعالیٰ شانہ وجل جلالہ لفظ جن کا اطلاق ایسے وجود پر ہوا ہو جیسا کہ
لوگوں کے خیال میں جن کفریہ وجود ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال واما
اقل ما الہمینی ربی و صلی اللہ تعالیٰ علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ

اجمعین

— — — — —

النظر

فی رسالۃ الامام حجت الاسلام ابو حامد

محمد الغزالی

الکتاب

التفتیر الایسلام والنقد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جو لوگ کہ تقلید کی ادھا دھندی سے نکلے اور تحقیق کے میدان میں بہادرانہ قدم رکھا اُن میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ عام خیالات سے علیحدہ ہونا۔ اور آنکھیں کھول کر رستہ چلنا ہمیشہ اُن لوگوں کے طعن و تشنیع کا باعث ہوا ہے جو کوٹھوڑے کے بیل کی مانند آنکھوں پر پٹی باندھے پکر کھاتے رہتے ہیں۔ رات دن پھرے جاتے ہیں مگر جب دیکھو تو وہیں کے وہیں ہیں۔ اسی طرح امام غزالی پر بھی عام خیالات کے لوگوں نے بہت کچھ طعن و طعن کیا ہے۔ اُن کے کفر کے فتوے دئے گئے۔ اُن کا قتل مباح کہا گیا۔ اُن کی کتابوں کے جلانے کا حکم دیا گیا کہ ایک مانہ کے بعد

وہ مقبول ہوئے۔ اور مقبول ہوئیں۔

جس زمانہ میں کہ اُن پر کفر کی پوچھا رہو رہی تھی۔ اور ہر طرف سے سخت سخت کی آواز آرہی تھی۔ اُن کے مخلصین کا دل جلتا تھا۔ اور ٹپ ٹپ کر رہ جاتے تھے مگر کسی ایک مخلص نے جو کسی قدر جرأت رکھتا تھا امام سے اپنا سوز دل کہا۔ اور اُسکی دوا چاہی۔ اُس پر امام نے یہ مختصر رسالہ لکھا ہے جو درحقیقت حرجان کے قابل ہے۔ اور ہم اُسی کا ریویو لکھنا چاہتے ہیں۔

انسان کا دماغ کیسا ہی روشن ہو جاوے۔ اور وہ کیسی ہی دلی قوت اور نڈر ہو اور بے خوف ملامت اُن تعلیمی اور تقلیدی اور تربیتی بندشوں کو توڑنا چاہے جن سے وہ اپنے چٹپٹ پن سے بندھا ہوا ہے۔ پھر بھی کوئی نہ کوئی بندش اُس کو باندھ رہی ہے۔ ہمارے ہاں کے علماء کا بھی جنہوں نے اُن بندشوں کو توڑا اور سیدان تحقیق میں بہادرانہ قدم رکھا۔ اور جن کا سلسلہ حجۃ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ سے یہی حال ہوا ہے۔ اُن کی تصانیف میں اُن تخت بندشوں کے جا بجا گھرے نشان پائے جاتے ہیں۔ نہایت عالی دماغی سے ایک عمدہ مضمون لکھتے چلے جاتے ہیں جو مثل ایک شفاف اور خوشگوار دریا کے بہتا چلا جاتا ہے۔ پھر جا کر اُسی بندشیں بند ہو جاتا ہے۔ اور مڑا ہوا پانی معلوم ہوتا ہے۔ اُن کی تصانیف کے ایک صفحہ کو دیکھو تو انعام ربانی معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسرے صفحہ پر ایسا مضمون آ جاتا ہے جسکو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ رسالہ امام غزالی کا جس کا ہم ریویو لکھنا چاہتے ہیں بہت چھوٹا ہے۔ مگر اُس میں نہایت عالی مضامین بھرے ہوئے ہیں جو بڑی بڑی کتابوں میں بھی نہیں ہیں۔ با اینہم شتر گربہ سے خالی نہیں۔ اُس پر نظر ڈالنے اور اُس کا ریویو لکھنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک مجھ سے ہو سکے اُن دونوں قسم کے مضامین میں تمیز کروں۔ اور اُن کے رسالہ کا حاصل بھی اس ریویو میں لکھوں۔

یہ رسالہ درحقیقت ایک خط ہے۔ امام صاحب نے اُس کو اس طرح پر شروع کیا ہے کہ اے بھائی اور اے میرے دوست جب تم حاسدوں کے طعنے میری بعض کتابوں کی نسبت سنو جو میں نے اسرارِ علامات دین میں لکھی ہیں۔ اور جن کی نسبت طعنہ کرنے والے سمجھتے ہیں کہ اُن میں متقدمین علماء علم کلام کے مخالف باتیں ہیں۔ اور وہ ایشاعہ

الگ ہونے کو گو کہ وہ بالشت ہی پھیر کیوں نہ ہو۔ اور اُن کے خلاف کرنے کو گو کہ وہ ایک
 فرد ہی چیز ہی کیوں نہ ہو۔ مگر ابھی جانتے ہیں۔ تو اسے میرے دوست لے تنگ
 مت ہوؤ۔ اور ایسے لوگوں کی باتوں پر صبر کرو۔ اور پوچھ کر کے چھوڑ دو۔ اسے میرے
 دوست جس شخص پر لوگ حسد کریں اُس کو حقیر جان۔ اور جس کو کافروں کے کہیں اُس کو
 ناجائز سمجھو۔ سید المرسلین سے زیادہ کون شخص ہوگا۔ اُن کی باتوں کو بھی لوگوں نے اگلے
 زمانہ کے نزل قافے بتایا پھر اُن کے جھگڑے میں مت پڑو اور اُن کو راہ پر لائے کی
 توقع مت رکھو۔ کیا تم نے نہیں سنا۔

کل العداوة ترجی سلامتها

إلا العداوة من اعدائك عن حد

اگر کوئی بھی ایسے لوگوں کو راہ پر لاسکتا تو اُن سے بھی بڑوں کے حق میں خدا
 ایسی سخت آیتیں کیوں نازل فرماتا۔ کیا تم نے قرآن کی وہ آیت نہیں سنی جس میں خدا نے
 فرمایا ہے: ”اگرچہ اُنکا اُنا کافی دینا تجھ کو گراں گذرتا ہو پھر اگر تجھ سے ہو سکے کہ تین مہینے
 ایک سرنگ اور آسمان پر ایک میٹر بھی دھنڈ نکالے اور اُن کے لئے کوئی نشانی
 لے آوے“ (تو بھی وہ راہ پر نہیں لے گئے)۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ اگر تم اُنکے
 لئے ایک دروازہ آسمان میں کھولیں اور وہ اُس میں چڑھنے لگیں تو کہیں گے کہ ہماری
 آنکھوں پر دھٹ بندی ہو گئی ہے اور ہم لوگوں پر چادہ کیا گیا ہے۔ اور ایک جگہ فرمایا
 ہے کہ اگر تم تجھیر کا غنڈ پر لکھی ہوئی ایک کتاب اتاریں اور وہ اپنے ہاتھوں سے اُسکو
 چھولیں تو ہر لوگ منکر میں وہ کہیں گے کہ یہ تو کھٹا ہوا چادہ ہے۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ
 ”اگر تم اُن پر فرشتے بھیجتے اور مردے اُن سے باتیں کرتے اور اُن کے پاس ہر ایک
 شے کو اکٹھا کر دیتے تو بھی وہ ایمان نہ لاتے۔“

سمجھو کہ کفر اور ایمان کی حقیقت اور اُن کی حد اور حق و باطل کا بھید اُن لوگوں
 نہیں کھلتا جو جاہ و منہ کشی کی تلاش سے اور مال کی محبت سے سیکے پھیلے اور ناپاک
 ہو گئے ہیں بلکہ وہ ایسے دلوں پر کھلتا ہے جو اول تو دنیا کے میل و میل سے پاک بنا
 ہو گئے ہیں۔ پھر کامل ریاضت سے اُن کو جلا ہو گئی ہے۔ پھر خدا کی یاد سے منور ہو گئے
 ہیں پھر غور و سوچ سمجھ سے اُن میں حلاوت آ گئی ہے۔ پھر شرع کی پابندی سے

زمین ہو گئے ہیں۔ اور شکوہ نبوت سے اُن پر نور کی شعاعیں پڑنے لگی ہیں۔ اور
جلالدار آئینہ کی مانند ہو گئے ہیں۔ اور اُن کے ایمان کا چراغ بلور کی مانند یوں میں
ہے۔ اور اُن کے دل سے نور کے چمکارے نکلتے ہیں۔ بغیر اُن کے چھوٹے
اُن کے دل کا چراغ روشن ہے۔ بہ اسرار ملکوت کس طرح ایسے لوگوں بھل سکتے
ہیں جن کی خواہشیں اُن کا خدا اور جن کے سجدہ سلاطین ہیں اور درجہ و دنیا میں اُن کا
قبلا اور جاہ و منزلت اُن کی شریعت اور ارادت ہے۔ دو تہذیبوں کی خدمت کرنا
اُن کی عبادت اور تمام وسوسا اُن کا ذکر اور حیلوں کا ڈھونڈنا اُن کی حشت ہے
پھر ایسے لوگ کس طرح کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کر سکتے ہیں۔ کیا الہام
برائی ہو؟ اُن کا دل تو دنیا کی آلالش سے پاک ہوا ہی نہیں۔ اور کیا کمال علمی سے؟
اُن کی پونجی علم کی تو صرف یہ ہے کہ نجاست دور کرنے کو زعفران کا لیسپ بتاتے
ہیں۔ ان باتوں کا جاننا بہت دور ہے۔ پھر اے میرے دوست تو اپنے کام
میں نگارہ اور اپنی اوقات اُن لوگوں کی باتوں میں خراب مت کر۔ جو لوگ بھوکھا کتے
ہیں اُن کا کچھ خیال مت کر۔ دنیا کی زندگی ہی کو وہ جانتے ہیں ہی اُن کا علم ہے۔ خدا
اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو گمراہ ہیں اور اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو راہ پر ہیں۔
اس مقام پر امام غزالی صاحب نے اُن لوگوں کی نسبت جو اُن کو کافر و فاجر و گمراہ
بتاتے تھے خوب دل کے پیچھے لے پیچھے ہیں اور اپنے مخلصین کو نہایت
عہد نصیحت کی ہے اور بلاشبہ ایسے شخص کے احیاء کو ایسا ہی کرنا چاہیے۔ ایسے
شخص کے مخالفوں سے تکرار و مباحثہ محض بے سود ہے۔ ایسے مباحثوں سے
مخالفین میں نادانی و ناہنجی پر ضد و نفسانیت کی بیماری زیادہ بڑھ جاتی ہے اور جو مرض
علاج کے قابل ہوتا ہے وہ لا علاج ہو جاتا ہے۔ پس ایسے شخص کے مخلصین کو مضور
ہے کہ وہ معاندین کی باتوں پر صبر کریں اور یقین کریں کہ الحق یعلو ولا یصلح اور ایسی وقت کے آنے
کے منتظر رہیں۔

مگر اس مقام پر امام غزالی صاحب نے دو قسم کے دلوں کا حال لکھا ہے ایک اُن کا جو
اسرار ملکوت اور کفر و ایمان کی حقیقت کے سمجھنے کے قابل ہیں اور دوسرے وہ جو ناقابل
ہیں۔ اور اُن دونوں لوگوں کے اوصاف بیان کیے ہیں۔ مگر وہ مقام کسی قدر زیادہ

تشریح کے قابل ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس مقام پر امام صاحب نے جن لوگوں کے حال سے بحث کی ہے اُن میں وہ لوگ جو علانیہ اہل دنیا کہلاتے ہیں داخل نہیں ہیں۔ اہل دنیا سے میری مراد اُن دنیا داروں سے نہیں ہے جن کو اہل دنیا بھی "الدال الخصام" سمجھتے ہیں بلکہ اُن سے مراد ہے جنہوں نے دنیا کو بغیر کسی بے ایمانی اور دغا بازی کے اختیار کیا ہے۔ دنیا میں جیٹیت دنیا داری اپنی عزت۔ اپنا نام۔ اپنی شہرت۔ اپنا آرام۔ اپنی شہمت چاہتے ہیں۔ زندہ و تقویٰ۔ علم و فاقصہ و قناعت کے ذریعہ دنیا و آخرت میں تفوق کی خواہش انھوں نے ظاہر نہیں کی۔

انھوں نے ایمان میں سے کالہ کالہ اللہ محمد رسول اللہ پر دل سے یقین کیا ہے وہ خدا کی ذات کو بے نقص اور رسول اللہ کو بے عیب سمجھتے ہیں۔ وہ کسی ایسی بات کو جس میں اُن کی دانست میں خدا پر کوئی نقص آتا ہو اور رسول پر کوئی عیب لگتا ہو نہیں مانتے۔ گو وہ کسی نے کہی ہو اور کسی نے لکھی ہو۔ اور گو کہنے والے اور لکھنے والے کے نزدیک اُس سے کوئی نقص نہ آتا ہو۔ اور عیب نہ لگتا ہو۔ اور گو بالفرض درت وہ بات کوئی نقص یا عیب کی نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ وہ اُس کے ناقص اور معیوب ہونے پر یقین رکھتے ہیں گو کہ وہ غلطی پر یوں خدا اور رسول کی شان سے اُس کو عیب سمجھتے ہیں اور اس لئے اُس پر یقین نہیں کرتے۔ غرض کہ اُن کو خدا کے تقدس اور رسول کی منزلت پر ایسا یقین ہے کہ کسی دوسرے کی اُس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں سمجھتے پھر وہ کوئی کیوں نہ ہو۔

اعمال میں سے فرائض کو حق سمجھنا۔ اور جس طرح پر ہو سکیں اُن کو ٹوٹا پھوٹا سلسلہ یا گنڈیدہ ادا کرنا۔ اور اُس میں کوتاہی کو اپنی شامت اعمال سمجھنا۔ اور اُس پر تاسف کرنا۔ اگر بدی اور بد بختی کیلئے اور فساد و نقص و حسد سے پاک رکھنا۔ کسی کے ساتھ دغا بازی نہ کرنا۔ کسی کا مال نہ مار رکھنا۔ کسی کو ایذا و تکلیف نہ پہنچانی۔ ہر ایک کے ساتھ سچی محبت سچی دوستی سے پیش آنا۔ سب کی بھلائی چاہنا۔ سب کے ساتھ ایمان داری سے معاہدہ کرنا اور رکھنا اختیار کیا ہے۔

دنیا کو گمراہ اُن کا مقصد ہی ہے۔ اُن باتوں کے سوا انھوں نے دنیا ہی نیا

پکڑا ہے۔ روپیہ کے ایمانداری سے پیدا کرنے میں اپنی محنت و مشقت سے روٹی
 کمانے میں بے انتہا کوشش کرتے ہیں۔ روپیہ کمانے میں۔ عمدہ عمدہ کمالات بناتے
 ہیں۔ دنیا میں عزت و ترقی حشرت حاصل کرتے ہیں۔ باغ بناتے ہیں۔ اور اُس کے
 پھولوں اور پتوں کی سیر سے خوش ہوتے ہیں۔ میوے کھاتے ہیں۔ گھوڑوں پر چڑھتے
 ہیں۔ عمدہ سے عمدہ کپڑا پہنتے ہیں۔ اور اچھے سے اچھے کھانے کھاتے ہیں۔ تالینوں
 کے فرش کو چوٹیوں کے تلے بچھاتے ہیں۔ تمام عیش و آرام جو کہ انسان عمدہ اخلاق
 اور شائستگی کے ساتھ کر سکتا ہے کرتے ہیں۔ خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں کا کس لیے
 اُس نے پیدا کیا ہے برتتے ہیں۔ اور کام میں لاتے ہیں۔ اور کتے میں کھیلنے کو
 دیا ہے ہم کیوں نہ تریں اور کیوں مصیبت بھگتیں۔ اگر خدا کو ان سے ہمارا عیش و آرام
 مقصود نہ تھا تو ان کو پیدا ہی کیوں کیا تھا۔ پس ہمارا فرض ہے کہ ہم ان دین میں اور
 عیش و آرام میں گزر یا دقتی نہ کریں کیونکہ جس طرح کے استعمال کے لیے وہ بنائی گئی
 ہیں اگر اس طرح پر استعمال نہ کریں تو نیکو کام اور جو رہو گئے نہ شریف دنیا دار۔ وہ
 نہ دعوے دینداری کرتے ہیں نہ کسی کے پیشوا بنا جاتے ہیں نہ اپنے تئیں تابع
 کو اناپسند کرتے ہیں نہ پیر و مرشد نہ منیر پر و اعظ بننا چاہتے ہیں نہ استقامت
 کے مفتی۔ سیدھی طرح سے خدا کے بندے رسول کی امت خدا کے دیئے ہوئے
 عیش و آرام میں مست رہتے ہیں۔ پس ایسے لوگ تو امام صاحب کی بحث سے
 خارج ہیں ۴

ہاں جو کچھ اس مقام میں امام صاحب نے لکھا ہے وہ ان لوگوں کی نسبت لکھا
 ہے جو جہ و عامرہ اریں۔ دنیا چھوڑ دین کی راہ پر چلتے ہیں۔ دن رات قال اللہ و
 قال الرسل میں بسر کرتے ہیں۔ دین ہی دین پکارتے ہیں۔ دین ہی کا اور خدا و دین ہی
 کا بھجپو بناتے ہیں۔ دنیا داروں نے جس قدر مختصر اچھر دین کے اختیار کیئے تھے
 ان دینداروں نے اُس قدر مختصر باتیں دین کی اختیار کی ہیں۔ اور جس قدر عیب کے
 حامل کرنے میں مشغول تھے اُسی قدر وہ دین کے حاصل کرنے میں مشغول ہیں۔ مگر وہ
 پہلے فرقہ کے بالکل برعکس ہیں۔ اسی تقدس فرشتے کا خدا ان سے پناہ میں
 رکھے، امام غزالی صاحب نے ذکر کیا ہے۔ بیشک جب یہ فرقہ کر بلا اور ہم چرطحا

ہو جاوے۔ یعنی ہوائے نفس کو اپنا خدا۔ اور سلاطین کو اپنا معبود۔ اور دہم و دنانیر کو اپنا قبلہ اور جب جاہ کو اپنی شریعت۔ اور اہل دول کی خدمت کو اپنی عبادت قرار دے تو وہ کبھی کبھی خلعت اور ایمان کی روشنی کو تیر نہیں کر سکتا۔ مَّا قَالَهُ الْغَافِلُونَ
فہر حق را سب فیہ +

مگر وہ دوسرا فرقہ بھی نہایت ہی خوفناک ہے جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دل دنیا کے میل و میل سے پاک ہے۔ کامل ریاضت سے مجلا ہے خدا کی یاد سے منور ہے فکر کی شیرینی سے شیریں ہے۔ شریعت کی پابندی سے فریق ہے۔ شکوہ نبوت سے روشنی لیتے ہیں۔ جلا دارائین کی مانند ہیں۔ اُن کا نور ایمان شیشہ کی مانند ہے۔ بے آگ کے سلگتا ہے۔ نور کے چمکارے اُن کے دل سے نکلتے ہیں۔ ہاں یہ سچ ہے کہ اس فرقے نے ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین کو اپنا معبود اور دہم و دنانیر کو اپنا قبلہ نہیں بنایا۔ مگر خود ہوائے نفس نے اُن کو اپنا خدا اور خود سلاطین نے اُن کو اپنا معبود اور دہم و دنانیر نے اُن کو اپنا قبلہ بنالیا ہے پھر اُن کو بنائے کی کیا حاجت تھی۔

جس وقت کہ پیر صاحب یا مولوی صاحب کے گرد اُن کے معتقدین کا حلقہ ہوتا ہے اور ہجر اسو کی مانند اُن کے دست مبارک کے پوسہ دینے کو لوگ دوڑتے ہیں تو اُن کا دست مبارک یمین الرحمن سے بھی بالا دست ہو جاتا ہے۔ مولوی صاحب حضرت صاحب کی آواز کا چاروں طرف سے اُن کے کان میں آنا چاوشان کسرا و کیتبا کی آواز سے بھی قوی اثر اُن کے دل پر ڈالتا ہے۔ سبکدوشی اور انکسار اور آواز کو آسمان پر چڑھاتی جاتی ہے اس لیے وہ اور زیادہ سکین اور منکر ہوتے جاتے ہیں۔ سادہ و خمی پر لوگ فریفتہ ہوتے ہیں اس لیے وہ اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔ دنیائے نفرت اُن کو دنیا دلاتی ہے اور اس لیے دنیا سے زیادہ نفرت کرتے جاتے ہیں۔ بے طمعی حاجت سے زیادہ بیزحمت کے دہم و دنانیر لادیتی ہے اور اس لیے وہ زیادہ بے طمع ہوتے جاتے ہیں۔ اُن کی ہر ایک بات پر لوگ اَمَّا وَصَدَّقْنَا کہتے ہیں اس لیے دوسرے کی بات کی حقارت جتنی جاتی ہے بقول کہ مچھواتے چھواتے۔ پاؤں کو چھواتے چھواتے۔ ہر ایک شکل کے حل کو

وہ میں منگواتے منگواتے۔ ہر ایک مسئلہ کا فتوے دیتے دیتے۔ ایک اور بے علم
چیز ان میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے سبب بھلائی بُرائی۔ رونخ و بہشت۔ گنہگار ایمان
لگتی وہ اپنے ماتھے میں سمجھنے لگتے ہیں۔ کسی کو کافر بنا دیتے ہیں اور کسی کو مُشرک۔ کسی کو
جہنم دیتے ہیں اور کسی کو بہشت۔ کبھی خازنِ جنت ہیں اور کبھی مالکِ جہنم۔ خدا کے
نور کے دل میں بھڑکنے کے خیال سے ظلمت پر ظلمت میں پڑتے جاتے ہیں۔ یہ تمام
بائیں مل ملا کر حضرت کو ایک ایسا شخص بنا دیتی ہیں جو پھول پھلا کر گیا ہو جاتا ہے۔ کان
رہتے ہیں جو کچھ سنیں۔ نہ آنکھیں رہتی ہیں جو کچھ دیکھیں۔ نہ موفہ رہتا ہے کہ حق بات
کہیں۔ جو سرور اور دلی آسائش۔ اور دل کے پھولنے سے جو مزہ اس فرد کو آتا ہے
نہ کسی دنیا دار کو میسر ہوتا ہے نہ کسی دولت مند کو۔ اور نہ کسی صاحبِ تخت و ساطعت کو
ہیں اس فرقہ سے بھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کرنے کی توقع نہیں ہے
الامناشار اللہ۔ کوئی آفت انسان کے لیے اس سے زیادہ نہیں ہے جبکہ وہ سمجھتا ہے
کہ میں نیک ہوں۔ کوئی مگر ایسی انسان کے لیے اُس سے زیادہ نہیں ہے جب
جانتا ہے کہ میں پابنا شریعت ہوں۔ وہ زبان سے اپنے میں گنہگار کہتا ہے مگر
اُس کا دل اُس کو ٹھٹھاتا رہتا ہے۔ اس کہنے کو بھی وہ ایک نیکی اور قلی سمجھتا ہے۔
اپنی چال و حال شریعت کے موافق بناتا ہے۔ مگر اُس کا دل روز بروز سیاہ ہو جاتا
ہے۔ ازار کے دو انگل نیچے ہونے ڈاڑھی کے لمبی یا یک مشت دو انگشت
ہونے۔ کپڑے کو نجاست سے پاک کرنے۔ پانی کے پاک نہ پاک ہونے پر دلالت
بحث کرتا ہے۔ لمبے لمبے فتوے لکھتا ہے۔ مگر دل کو نجاستوں سے پاک
کرنے کا خیال بھی نہیں کرتا۔ اکل حلال و صدق مقال پر لمبے لمبے وعظ کرتا ہے مگر
جب کوئی لقمہ تر آ جاوے تو حجب نکلتا ہے۔ اور اگر کبھی اوکل دیتا ہے تو اس امید
پر کہ اس سے بھی زیادہ لقمہ تر تر آویگا۔ یہی باتیں تھیں جن کے سبب حضرت عیسیٰ
نے فروسیوں اور صدوقیوں کو یعنی شریعت پر چلنے والے یہودیوں کو طاعت کی
یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ یلعنہم اللہ و یلعنہم اللعنون۔ عمدہ زندگی دہی ہے
جو سیدھی سادی ایک دنیا دار کی سی ہو۔ پھر خواہ وہ رونخ میں جائے یا بہشت میں۔
قال رسول اللہ صلعم۔ لا اعلم ما یفعل بى ولا بکم۔

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ۔
 اگر تو اپنے دل کا اور اُن کے دل کا ٹٹا ٹکالنا چاہتا ہے جن کو حامدوں کے
 ہکمانے نے نہیں ابھارا اور تقلید نے اُن کو قید نہیں کیا۔ بلکہ وہ اصل حقیقت کو
 جاننا چاہتے ہیں اور اُسی کے پیالے میں۔ تو خود اپنے آپ سے اور اُن سے پوچھ
 کہ کفر کی حد کیا ہے؟ پھر اگر وہ یہ کہیں کہ مذاہب شہورہ سے مخالفت کرنی کفر ہے
 ایسے شخص کو تو محض کو دن سمجھ۔ کہ اُسکو تقلید نے قید کر رکھا ہے۔ اور پٹ اندھا ہے
 اُس کے راہ پر لانے کو اپنی اوقات مت ضائع کر۔ اُس کے لئے تو یہی کافی ہے کہ
 اُسی کی ہی بات سے جو اُس کا مخالف کہتا ہے اُس کو قایل کیا جاوے کیونکہ
 وہ اپنے میں اور دیگر مذاہب کے مقلدوں میں جو اُس کے مذہب کے برخلاف
 ہیں کچھ فضیلت نہیں پاتا۔ ایک شخص تمام مذہبوں میں سے اشعری کے مذہب
 کو مانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ جو باتیں اشعری کے مذہب میں ہیں اُن کی مخالفت کفر ہے
 اُس سے پوچھو کہ تو نے کیونکر جانا کہ اشعری ہی کا مذہب حق ہے جس کی مخالفت
 کے سبب باقلانی کو کافر بتاتا ہے۔ جس نے اسد قائلے کی صفت بقا کی نسبت
 اشعری کی مخالفت کی ہے اور یہ سمجھا ہے کہ صفت بقا ذات باری سے کچھ علیحدہ
 نہیں بلکہ عین ذات ہے اور کیوں اُس نے اشعری کی مخالفت سے باقلانی کو کافر
 بتایا اور اشعری کو باقلانی کی مخالفت سے کیوں نہ کافر سمجھا اور کس لئے اُس نے
 اُن میں سے ایک کو مذہب حق پر اور دوسرے کو باطل پر مانا۔ اگر اس لئے کہ اشعری
 باقلانی سے پہلے تھا تو اشعری سے پہلے منتزلی اور اور لوگ تھے تو چاہئے کہ
 وہی حق پر ہوں۔ اور اگر علم اور سمجھ کی زیادتی سے۔ تو کس تر از او کس پیانہ سے اُس نے
 اُن کے علم کے درجوں کو تو لا اور ناپا ہے جس سے اُس کو معلوم ہوا کہ جس کا مقلد
 ہے اُس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے۔ اور اگر وہ باقلانی کو مخالفت کرنے کی اجازت
 دیتا ہے تو اور دل کو کیوں منع کرتا ہے اور باقلانی اور کربسی اور قلاسی اور اور
 لوگوں میں کیا فرق نکالتا ہے۔ اور اس شخص کی کیا وجہ بتاتا ہے۔ اور اگر وہ یہ گمان
 کرتا ہے جیسے کہ بعض متصوبوں نے کیا ہے کہ باقلانی اور اشعری میں صرف لفظی اختلاف
 ہے اور دوام وجود میں دونوں موافق ہیں۔ اور یہ بات کہ صفت بقا عین ذات ہے

یا ذات میں قائم ہے قریب قریب ہے۔ اور اس اختلاف پر تشدد کی ضرورت نہیں ہے۔ تو وہ معتزلی پر یقین صفات باری میں کیوں تشدد کرتا ہے۔ کیونکہ وہ بھی تو اس بات کے شرف ہیں کہ خدا عالم اور محیط جمیع معلومات پر ہے۔ جمیع ممکنات پر قادر ہے۔ اور اشعری سے صرف اسی بات میں اختلاف ہے کہ وہ عالم بالذات ہے یا بالصفۃ قائمہ فی الذات۔ پھر ان اختلافوں میں کیا فرق ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ ہم معتزلی کو اس لئے کافر کہتے ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خدا ذات واحد ہے اور اسی ذات واحد سے علم و قدرت و حیات ہے۔ اور یہ مختلف صفتیں مختلف اتفاقی ہیں۔ اور حقائق مختلفہ کو ذات واحد کہنا یا سب کو ذات واحد ٹھہرانا ناممکن ہے۔ تو وہ کیوں اشعری کے اس قول کو مستبعد نہیں سمجھتا جبکہ وہ کہتا ہے کہ کلام ایک صفت ہے جو ذات باری میں قائم ہے۔ باوجودیکہ ذات باری واحد ہے اور کلام مختلف میں جیسے کہ توریت و انجیل و قرآن اور امر و نہی۔ خردینا اور سیر چاہنا۔ اہل سب حقائق مختلفہ میں۔ خبر کس طرح حقیقت واحد ہو سکتی ہے جبکہ اُس پر صادق اور کاذب ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور امر و نہی پر نہیں کیا جاتا۔ پس جس پر صادق و کاذب کا اطلاق ہو سکے اور جس پر نہ ہو سکے وہ کیونکر حقیقت واحد ہو سکتی ہیں۔ پھر وہ نفی و اثبات دونوں کو ذات واحد میں جمع کرتا ہے۔ پھر اگر وہ اُس کا جواب اٹھا کاسٹ دینے لگے اور اُس کی حقیقت نہ بتا سکے تو جان لے کہ وہ محقق نہیں ہے نہ مقلد ہے۔ اُسکو چُپ رہنا اور اُس کے جواب میں بھی خاموش رہنا چاہیئے کیونکہ مقلد کے سامنے دلیل کا لانا اور اُسکو سمجھانا بیفائدہ آہن سر کو فتن ہے۔“

یہ تقریر امام صاحب کی نہایت عمدہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ مگر انھوں نے اُس کو نہایت محدود خیال کیا ہے۔ یہ تو ایک بڑا مضمون ہے صرف اشعری و باطلانی اور معتزلی ہی پر محدود نہیں ہے بلکہ ادیان مختلفہ سے بھی متعلق ہے۔ یہودی و عیسائی اور مسلمان مجوسی و برہمی سب کی نسبت یہی بحث ہے۔ ایک مسلمان کیوں صرف اپنے مذہب کو حق اور اپنے ہی کو ناجی اور سب مذہبوں کو باطل اور اُنکے پیروؤں کو کافر بتاتا ہے۔ اُس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے متبوع پر اور اُس کے کلام پر پورا اعتماد رکھتا ہے۔ مگر یہودی و عیسائی۔ مجوسی و برہمی بھی

اسی طرح اپنے متبوع پر اعتقاد رکھتا ہے۔ جو دلیلیں ایک مذہب والا اپنے متبوع کے قابل اتباع ہونے کی اپنے ہی گروہ کی سند پیش کرتا ہے۔ وہی دلیلیں دوسرے مذہب والا اپنے ہی گروہ کی سند پر اپنے متبوع کے واجب الاتباع ہونے کی لاتا ہے۔ خواہ وہ دلیلیں اُس متبوع کی ذاتی محمدی اور اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ رکھنے سے تعلق ہوں یا ذات باری سے تعلق خاص ثابت کرنے سے علاوہ رکھتی ہوں خواہ ظہور عجائبات پر مبنی ہوں۔ یہی سب سے بڑا مرحلہ ہے جو ہر ایک مذہب والے کو جو صرف اپنے ہی مذہب کے حق ہونے کا دعویدار ہے طے کرنا ہے۔ امام صاحب کو اس رسالہ میں صرف مذہب معین ہی کے فرق متعدّد سے بحث کرنی تھی۔ اس لئے انھوں نے اس بحث کو وحش نہیں دی۔ ہماری کوشش اس میں ہے کہ ادیان مختلف میں سے مذہب حق کی تمیز کرنے کا طریقہ ظاہر کریں۔ اور اُس پر جو کچھ کہنے لکھا اُسکو لوگ نہیں سمجھتے اور سمجھتے تو کفر و ارتداد اور نیریت یعنی دہریت سمجھتے۔ اگرچہ موقع تھا کہ ہم بھی وہی کہیں جو امام صاحب نے کہا مگر ہمکو ایسی جرأت نہیں ہے اور ہم صرف اسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان ربّی ہوا علمہ بن ضلّ عن سبیلہ و ہوا علمہ بمن اہتدی۔

اس کے بعد ایک نہایت عمدہ اور سچا فقرہ امام صاحب نے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ”جو شخص صرف کسی ایک ہی محقق پر راہ حق کو منحصر کرتا ہے وہی کفر اور تناقض کے قریب ہوتا ہے۔ کفر کے قریب تو اس لئے ہوتا ہے کہ اُس محقق کو ایسے نبی معصوم کا درجہ دیدیا ہے جس کی اتباع پر اسلام منحصر ہے اور جبکی مخالفت سے کفر لازم آتا ہے (اسی مطلب کو کہنے اپنی تحریروں میں شرک فی النبوة سے تعبیر کیا ہے) اور تناقض کے قریب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر ایک محقق کو تحقیق لازم ہے اور تقلید اُس پر حرام ہے پھر کیونکر تحقیق و تقلید کا ہو سکتی ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ تمھارے دیکھنا واجب ہے مگر جو بتایا گیا ہے اُس کے سوا کچھ مت دیکھ اور اُسی کو تحقیق سمجھ۔ اور جو چیز تمھارے مشتبہ بنائی گئی ہے اُسکو مشتبہ یقین کر پھر کیا فرق ہے اُس شخص میں جو کہتا ہے

کہ صرف میرے مذہب کی پیروی کرو اور اُس شخص میں جو کہتا ہے کہ میرے مذہب
اور میری دلیل دونوں کی پیروی کرو اور یہ تناقض نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟
اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ
”اگر تو کفر کی حد جانی چاہے تو میں تجھ کو اُس کی صحیح نشانی جو سب جگہ اور ہر طرح
ٹھیک آوے بتا دوں تاکہ تو لوگوں کو جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
پر یقین رکھتے ہیں ناحق کافر نہ کہے۔ اور اہل اسلام کے حق میں زبان درازی نہ کرے
گو کہ اُن کے طریقے کیسے ہی مختلف ہوں۔ پس سمجھ لے کہ کفر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
تکذیب ہے اور جو کچھ اُن پر نازل ہوا ہے اُسکو جھٹلاتا ہے۔ یہودی اور عیسائیوں
کو کفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور براہمی اس لئے
کافر کہ تمام رسولوں کو جھٹلاتے ہیں۔ اور دہریہ بھی کافر ہیں کہ وہ رسولوں کو نہیں مانتے
کفر ایک حکم شرعی ہے جس کا مطلب خلود فی النار ہے۔ اور اُس کی پہچان بھی شرعی
ہے کہ نص صریح یا قیاس سے جو نص پر مبنی ہو پہچانا جاتا ہے۔ یہود و نصاریٰ کے
حق میں نص موجود ہے۔ براہمہ دبت پرست اور متعلق اور دہریہ انہی کے اصحاب ہیں
کیونکہ وہ رسول کی تکذیب کرتے ہیں اور جو رسول کی تکذیب کرتا ہے وہ کافر ہے
یہی عام علامت ہے جو اٹ پٹ کتب طبع ٹھیک آتی ہے۔“

اس مقام پر امام صاحب نے بات کو خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ کفر
ایک شرعی حکم ہے اور منکر یا کذب رسول کافر ہے۔ مگر شرعی کافر۔ پس ایک موجود
پورا پورا ٹھیک طور پر کامل موجود ہے۔ مگر وہ نص صریح ہی کا منکر ہے اور اس لئے
کسی رسول کو نہیں مانتا اُس کا کفر بھی شرعی کفر ہے۔ مگر اُس پر خلود فی النار کا حکم دینا
جیسا کہ اس مقام پر امام صاحب نے بیان کیا ہے صحیح نہیں۔ موجود کے کفر پر کوئی نص
دار نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اُس کے نص آئی ہے۔ قیاس بھی جو نص پر مبنی ہو
بلکہ مطلق قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ انبیاء صرف خدا کی وحدانیت پر یقین لانے کو
اور اُسی کی عبادت کی ہدایت کرنے کو مبعوث ہوئے ہیں۔ اور موجود اُس پر کمال یقین
رکھتا ہے۔ پھر اُس کے کفر مطلق پر قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ کفر شرعی اور کفر مطلق
دو علی و علی مدہ چیزیں ہیں جن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور خلود فی النار

صرف کفر مطلق کا نتیجہ ہے۔ اور وہ کفر صرف شرک حقیقی سے خواہ ذات میں ہو خواہ صفات میں خواہ عبادت میں متحقق ہوتا ہے نہ کسی دوسری چیز سے لکنہ یعفر ما دون ذلک فافهم ۝

اس کے بعد امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے درحقیقت الامام ربانی معلوم ہوتا ہے۔ اور حقیق کا ایک دریاے عیش و شفاف دکھائی دیتا ہے۔ جو نہایت دلقریب سے پتا چلا آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”جو بات ہم نے بیان کی وہ نہایت غور سے لائق ہے۔ ہر ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے۔ اور اُس پر رسول کی تکذیب کی تمت و حتر ہے۔ جنہلی۔ اشعری کو کافر کہتا ہے۔ اور یہ خیال کرتا ہے کہ اُس نے جو خدا کے لئے اوپر کی جہت ثابت کی ہے اور عرش پر خدا کا بیٹھنا مانا جو تو اُس نے رسول کی تکذیب کی ہے۔ اور اشعری جنہلی کو کافر کہتا ہے۔ اور خیال کرتا ہے کہ وہ خدا کی تشبیہ کا قائل ہے۔ اور رسول نے تو کہا ہے لیس ک مثله شیئ اِس لئے وہ رسول کی تکذیب کرتا ہے۔ اور اشعری معتزلی کو اِس خیال سے کفر بتاتا ہے کہ اُس نے خدا کے دیدار ہونے اور خدا میں علم اور قدرت اور دیگر صفات کے قائم فی الذات ہونے سے انکار کرنے میں رسول کی تکذیب کی ہے۔ معتزلی اشعری کو اِس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ صفات کو عین ذات نہ ماننا کفر فی الذات ہے اور توحید ذات باری میں تکذیب رسول کی ہے۔ پس ان جھگڑوں سے نکلنا جب تک کہ تکذیب و تصدیق کی حقیقت نہ سمجھی جاوے مشکل ہے ۝

اس کے بعد امام صاحب تکذیب و تصدیق کی حقیقت اس طرح پر بتلاتے ہیں کہ کسی خبر کی تصدیق صرف اُس خبر ہی تک نہیں ٹھہرتی بلکہ خبر تک پہنچتی خبر اور اُس کی حقیقت اُس خبر کے وجود کو تسلیم کرنا ہے جس کے وجود کی خبر رسول سے دی ہے۔ لیکن وجود کے پانچ درجے ہیں اور اُنہی کے نہ جاننے سے ایک فرقہ دوسرے فرقہ کو کافر بتاتا ہے۔ اور وجود کے پانچ درجے یہ ہیں (۱) وجود ذاتی (۲) وجود حسی (۳) وجود خیالی (۴) وجود عقلی (۵) وجود شہمی (شہین اور بے کے فتح یعنی زیر ہے) پس جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ہے۔ اور جس نے اُن کے وجود کو ان پانچوں میں سے کسی قسم کے وجود سے تسلیم کیا ہے تو وہ

اُس کی تصدیق کرتا ہے نہ تکذیب۔ اور اُس کی تشریح شالوں میں بتائی جاوے گی۔
وجود ذاتی۔ حقیقی وجود ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہو اور حق اور عقل اُس
 سے اُسکو سمجھے۔ جیسے کہ آسمان اور زمین اور جانور اور نباتات کا وجود ہے جو
 حقیقتاً موجود ہے اور سب جانتے ہیں بلکہ اکثر اُن سے بجز اُن کے وجود کے
 اور کوئی سنی ہی نہیں سمجھتے۔

وجود حسی۔ ایسا وجود ہوتا ہے جو آنکھ میں محسوس ہوتا ہے مگر خارج میں
 اُس کا وجود نہیں ہوتا اُس کا وجود صرف حق ہی میں ہوتا ہے اور حق کرنے والا ہی
 اُس کو دیکھتا ہے اور کوئی دوسرا شخص اُس کو نہیں دیکھتا۔ جیسے کہ بعض جاگتے میں
 بعض دفعہ طرح بطرح کی صورتوں کو اسی طرح دیکھتا ہے جیسے کہ وہ اور تمام موجودات
 خارج کو جو وجود حسی ہی رکھتے ہیں دیکھتا ہے حالانکہ اُن کا وجود خارج میں کچھ نہیں ہوتا
 بلکہ کبھی نہیں آیا اور اولیاء اللہ کو صحت کی حالت میں اور جاگتے میں ایک خوبصورت
 شکل جو فرشتہ کی خیال کی جاتی ہے دکھائی دیتی ہے اور اُس کے ذہن سے اُن تک
 وحی و الوام پہنچتا ہے۔ جیسے کہ حضرت مریم کو ایک آدمی کی صورت دکھائی دی تھی
 جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے ”فتمثل لہا بشر اسویا“ اور جیسے کہ آنحضرت
 صلعم نے جبل کو بہت طرح کی صورتوں میں دیکھا ہے اور اصلی صورت میں صرف وہ
 ہی نمود دیکھا ہے۔ اور جبکہ مختلف صورتوں میں دیکھا تھا تو صرف مثالی صورت تھی
 اور جیسے کہ کوئی آنحضرت صلعم کو خواب میں دیکھتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا ہے کہ جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اُس نے مجھے کو دیکھا کیونکہ شیطان میری
 شبیہ نہیں بنتا۔ اور آنحضرت کے دیکھنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کا جسم مظہر
 روضہ مبارک سے نکل کر خواب دیکھنے والے پاس آ جاتا ہے اور اُس کو دکھائی دیتا
 ہے۔ بلکہ وہ دیکھنا اُس صورت کا ہے جو خواب دیکھنے والے کی حق میں ہے۔
 باقی تحقیق اس حدیث کی اور کتابوں میں لکھی گئی ہے۔ اور اگر ترجمہ کو ان باتوں پر یقین ہو
 تو خود اپنی آنکھ پر تجربہ کر کے یقین کر لے۔ آگ کی ایک چنگاری ایک نقطہ کہے گا
 لے اور دوسرے ہزارہ ترجمہ کو ایک آتشیں لمبا خط دکھائی دے گی۔ اُسکو چکر سے
 تو وہ ایک گول آتشیں دائرہ معلوم ہوگی حالانکہ نہ خط موجود فی الخارج ہے نہ دائرہ

بلکہ صرف تیرے حسن میں ہے۔ اور موجود فی الخارج تو صرف وہ نقطہ ہے جو
وجود خیالی۔ اُن محسوس چیزوں کی صورت ہے جو بہکود کھائی جاتی ہیں
جیکہ وہ ہمارے سامنے موجود نہ ہوں۔ تم آنکھیں بند کیئے ہی ماتی اور گھوڑے کی
صورت اپنے خیال میں پیدا کر سکتے ہو گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو اور وہ ہو رہا
پوری صورت و شکل کا تھا سارے سامنے موجود ہے۔ مگر موجود فی الخارج کچھ
بھی نہیں ہے۔

وجود عقلی۔ ہر ایک چیز کی ایک حقیقت اور اس کے لئے کوئی معنی
یعنی غایت ہے۔ پس جیکہ عقل اس شے کی غایت و مقصد کی طرف بلا لحاظ
اس کی صورت ذاتی یا خیالی یا حسی کے نقل ہوتی ہے تو اس شے کا وجود عقلی
ہوتا ہے۔ مثلاً ہاتھ اس کی ایک تصویر موجودہ فی الخارج ہے جو اس کا وجود ذاتی
ہے اور ایک اس کا وجود حسی ہے۔ اور ایک وجود خیالی ہے جس کی تفصیل
اوپر بیان ہوئی۔ مگر اس کے سوا ہاتھ کے لئے ایک معنی بھی نہیں جو اصل اس کی
حقیقت ہے۔ اور وہ کیا ہے پکڑنے کی قدرت۔ اور یہی عقلی ہاتھ ہے۔ اور
مثلاً قلم اس کی ایک صورت ہے مگر اس کے لئے ایک معنی بھی نہیں۔ اور وہ
کیا میں علوم کو نقش کر دینا۔ اور اس امر کو نمبر اس کے کہ قلم کو لکھری یا نیزہ یا پیر یا
اسٹیل کی صورت پر خیال کیا جاوے عقل تسلیم کر لیتی ہے۔ اور یہی اس کا
وجود عقلی ہے۔

وجود شبہی (رفع شین و بائے موحده) وہ ہے کہ نفس شے موجودہ
حقیقت میں اور نہ فی الخارج اور نہ فی الحس اور نہ فی الخيال اور نہ فی العقل بلکہ ایک
ایسی چیز موجود ہو جو اس کی کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو۔ یہ ذرا دقیق بات
ہے آئندہ مثال میں بخوبی سمجھیں آوے گی۔

ان پانچوں اقسام وجود کے بیان کے بعد امام صاحب ان کی مثالیں
بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ وجود ذاتی تو کچھ تاویل کا محتاج نہیں ہے اس سے
تو یہی ظاہری وجود مراد ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال میں فرماتے ہیں جیسے عرش مگر
وسیع مساوات جن کی خبر رسول صلعم نے دی ہے اور ان کے وجود سے ان کا

ظاہری وجود مراد ہے اس لئے کہ یہ چیزیں فی نفسہ موجود ہیں خواہ وہ جس سے
اور خیال سے جانی جاویں یا نہ جانی جاویں +

یہ اخیر فقرہ امام صاحب کا اور جو شیل کہ امام صاحب نے اس مقام پر
دی ہے یہ وہی تعلیمی و تربیتی بندش ہے جو ٹوٹ نہیں سکی۔ تعلیم نے جو ابتداء
اُن کے دل پر آسمان کے جسم کا ایسا ہی یقین بٹھلادیا تھا جیسے کہ زمین کا اس لئے
انھوں نے مثال دیتے ہیں آسمان و زمین میں کچھ امتیاز نہیں کیا۔ یونانیوں کی
ہیئت نے اُن کے ساتھ عدد ہونے کا اور آٹھویں فلک ثابت اور نویں
فلک اطلس کا ایسا یقین دلار کھا تھا کہ اُن کی تعداد کا بھی اُن کو ایسا ہی یقین تھا
جیسے کہ زمین کا۔ اور جو کہ یہ غلط یقین کی ہوئی چیزیں نہ اُن کو دکھائی دیتی تھیں نہ
محسوس ہوتی تھیں اس لئے کہ دیکھنا کہ ”اددکت بالکس والخیال اولیم تدرک“
اور یہ نہ سمجھے کہ جو چیز ظاہر دکھائی دیتی ہونہ جس خیال سے معلوم ہوتی ہو تو اُس کا
وجود ذاتی مع التخصص کیونکر مانا جاسکتا ہے اور وہ شے کیونکر وجود ذاتی کی اُن مہنوں
میں جو خود انھوں نے بیان کیے ہیں مثال ہو سکتی ہے +

وجود ذاتی کی نسبت زمین کی مثال بالکل صحیح ہے۔ سموات کے لفظ سے
اگر یہی نیلا نیلا گنبد جو مکہ دکھائی دیتا ہے مراد ہو گو اُس کی اہمیت کچھ کم ہو تو بھی
وجود ذاتی کی مثال دینے میں چنداں مقام تامل نہیں ہے۔ لیکن اگر اُس سے
آگے بڑھو اور آسمان کا جسم یا جرم ایسا مانو جیسا کہ حکماء یونانی نے مانا ہے اور علماء
نہی بھی کو تسلیم کر غلطی ہو وہی مطالبہ کیا بھی قرار دیا جو تو اسم کا نام ہے اور جو وسیع سموات و جوداتی
کی مثال نہیں ہو سکتی اور اُن کے ساتھ عدد کو بھی وجود ذاتی کی مثال میں داخل کرنا تعجب پر تعجب تو ہے
عرش و کرسی کی تعریف یا اُن کی صورت یا اُن کے جسم کی حالت یا اُن کی
ماہیت خدا نے ہمیں بتائی اور کوئی وجہ ہمیں ہے کہ اُن کے وجود کو وجود عقلی
سے خارج کر کے وجود ذاتی کی مثال میں داخل کیا جاوے۔ پس یہ وہی گنہ گاری ہے
جو اس شفاف دریائیں مل گیا ہے +

وجود حسی کی امام صاحب نے دو عمدہ مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال رسوخ
صلحہ کا موت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ قیامت کے دن ابلق مینڈھے کی

صورت میں موت لائی جاوے گی اور فزع و بہشت کے بھیجیں فزع کر ڈالی جاوے گی۔ اسپر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو یہ دلیل لاتا ہے کہ موت عرض ہے۔ یا عدم عرض ہے۔ یعنی یا تو خود علیحدہ موجود نہیں ہے بلکہ مردہ میں پائی جاتی ہے یا زندہ میں جو حیات موجود ہوتی ہے اُس کے نہ ہونے کا نام موت ہے۔ پس جبکہ وہ علامتہ کوئی چیز نہیں ہے تو اُسکا مینڈھے کی صورت میں لایا جانا محال ہے۔ تو وہ شخص اس حدیث کا مطلب یہ قرار دیتا ہے کہ قیامت میں لوگ ایسا ہوتا دیکھیں گے۔ اور اُس مینڈھے کی صورت کو جو وہ دیکھیں گے موت سمجھیں گے اور یہ صرف اُن کی حس میں موجود ہوگا نہ موجود فی الخارج۔ اور جو شخص اُس دلیل کو تسلیم نہیں کرتا وہ سمجھتا ہے کہ درحقیقت موت ہی مینڈھے کی صورت بنادی گئی اور فُہی فزع کیجاوے گی۔

دوسری مثال وجود حسی کی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا جنت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ مجھ کو اس چار دیواری کے چوڑان کے اندر جنت دکھائی گئی۔ پس جو شخص یہ دلیل لاتا ہے کہ تداخل اجسام محال ہے اور چھوٹی چیز کے اندر بڑی چیز نہیں سما سکتی۔ وہ اس کے معنی یہ کہتا ہے کہ خود جنت اُس چار دیواری میں نہیں چلی آئی تھی لیکن جس میں جنت کی صورت بن گئی تھی گویا کہ وہ دکھائی دیتی ہے۔ اور بڑی چیز کا چھوٹی چیز میں دکھائی دینا غیر ممکن نہیں ہے جس طرح آسمان چھوٹے سے آئینہ میں دکھائی دیتا ہے اور اس طرح کا دکھلانا صحت خیال میں آنے سے بالکل جدا چیز ہے اور یہ تفرقہ اُس وقت سمجھ میں آ جاتا ہے جبکہ آسمان کو آئینہ میں دیکھو اور جبکہ آنکھ بند کر کے اُس کا خیال کرو تو آئینہ میں آسمان کی صورت تخیل کی صورت سے دوسری طرح پاؤ گے۔

وجود خیالی کی مثال امام صاحب نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے دی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ ”گو یا میں یونس ابن ہنی کو دیکھتا ہوں اُس پر دو قطوانی عبا میں ہیں وہ لبیک کہتا ہے اور پہاڑ اُس کو جواب دیتے ہیں اور خدا کہتا ہے لبیک اے یونس۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فرمانا اسی پر مبنی ہے کہ حضرت کے خیال میں یہ صورت بندہ گئی تھی اس لیے کہ اس حالت کا

وجود آنحضرت صلعم کے وجود سے پہلے تھا اور وہ معدوم ہو گیا تھا اور اس وقت موجود نہ تھا :

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت کی حسیں یہ حالت اس طرح پائی تھی کہ اُس کو دیکھتے تھے جیسے کہ خواب دیکھنے والا صورتیں دیکھتا ہے لیکن یہ فرمانا کہ گویا میں دیکھتا ہوں اس بات کا اشارہ کہ حقیقت میں دیکھنا نہ تھا اور اس سے عرض صرف مثال ہے مطلب کا سمجھنا ہے نہ خاص اس صورت کا ہونا۔ بہر حال جو چیز خیال میں بندھ جاتی ہے وہ دیکھنے ہی کی جگہ ہو جاتی ہے اور اس لیے وہ دیکھنا ہی ہو جاتا ہے :

وجود عقلی کی امام صاحب نے دو مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال رسول خدا صلعم کا یہ فرمانا ہے کہ جو شخص سب سے اخیر کو دوزخ میں سے نکالا جاوے گا اُس کو دنیا سے دس گنی جنت ملیگی۔ ظاہر میں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے عرض و طول سے دس گنی جنت ملیگی اور یہ تفاوت حسی و خیالی ہے اور جب اس بات کا تعجب ہوتا ہے کہ کیونکر دنیا سے باعتبار مساحت کے دس گنی ہو سکتی ہے کیونکہ جنت تو آسمان پر ہے جیسے کہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھر آسمان میں دس گنی دنیا سے کیونکر جنت سما سکتی ہے اس لیے کہ آسمان بھی تو دنیا ہی میں داخل ہے تو دلیل کرنے والا اس تعجب کو اس طرح دور کرتا ہے کہ اس تفاوت سے تفاوت مضوی اور عقلی مراد ہے نہ حسی و خیالی۔ جیسے کہ کہتے ہیں کہ یہ موتی تو گھوڑے سے دس گنا ہے یعنی مالیت و قیمت میں جو عقلی تفاوت ہے نہ گھوڑے کے قد و قفا سے جو حسی و خیالی تفاوت ہے۔

اس مثال میں تو امام صاحب نے صرف ملاناپن ہی بڑا ہے۔ انہوں نے بلا تفسیر اس بات کے کہ فوق کے اور آسمان کے اور جنت کے اور دوزخ کے وجود سے منجملہ اقسام وجود کے جو انھوں نے بیان کیے ہیں کو نسا و جو و متحقق ہے اس حدیث کو مثال میں پیش کر دیا ہے۔ اور اُسی تعلیمی و تربیتی بندش سے بہشت اور دوزخ کے وجود کو مثوالی کے باغ اور کھوار لوہار کی ہٹی کے مانند تسلیم کر لیا ہے۔ فلیتعمجب کل العجب۔

دوسری مثال رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے کہ چالیس دن تک
 خدا نے اپنے ہاتھ سے آدم کی مٹی کو گوندھا ہے جس سے خدا کے ہاتھ ہونا معلوم
 ہوتا ہے۔ پس جس شخص کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ خدا تعالیٰ کے
 ہاتھ ہونا محال ہے جو ایک عضو محسوسہ اور متخیلہ ہے تو وہ شخص اللہ کے لئے عقلی
 ہاتھ ثابت کرنا ہے یعنی جو حقیقت اور غایت ہاتھ کی ہے وہ خدا میں ثابت کرنا ہے
 نہ ہاتھ کی صورت۔ اور ہاتھ کی حقیقت کیا ہے؟ پکڑنا۔ اُس سے کام کرنا۔ دینا
 چھین لینا۔ جو واسطہ ملائکہ ہوتے ہیں۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خدا نے
 سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا اور کہا کہ تیرے واسطے سے دوں گا اور نہ دوں گا۔
 اور اس سے عقل کا عرض ہوا یعنی ذی عقل میں قائم ہونا نہیں پایا جاتا جیسا کہ متخیل میں
 خیال کیلئے ہے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ عرض میں وہ چیز جو ایک دوسری چیز میں قائم
 ہو سب سے اول مخلوق ہو بلکہ اُس سے فرشتوں میں سے ایک فرشتہ مراد ہو سکتا ہے
 جس کا نام عقل ہے اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء کی ذاتی باتوں کو بغیر کھانچ کر بانٹتا
 ہے اور اُسی کا نام قلم ہے اس حیثیت سے کہ وہ انبیاء اور اولیاء اللہ اور تمام ملائکہ
 کے لئے دل پر حقائق علوم کو وحی الہام سے نقش کر دیتا ہے۔ ایک اور حدیث
 میں آیا ہے کہ سب سے پہلے قلم کو خدا نے پیدا کیا پس اگر عقل قلم کو ایک نانا جاگو
 تو دونوں حدیثوں میں تناقض ہوتا ہے۔ ایک شے کے مختلف حیثیتوں سے متعدد
 نام ہو سکتے ہیں عقل کا نام عقل یا اعتبار اُس کی ذات کے۔ اور ملک بلحاظ اُس
 نسبت کے جو اُس کو خدا کے ساتھ ہے اور خدا میں اور خلق میں واسطہ ہے اور
 قلم اس لحاظ سے کہ اُس کے سبب الہام اور وحی سے علوم کا دلوں پر نقش ہوتا
 ہے نام رکھا جاسکتا ہے۔ اور یہ ایک ہی شے کے تین نام مختلف حیثیتوں کے
 لحاظ سے ہوئے۔ جیسے جبریل کا نام باعتبار اُس کی ذات کے روح۔ اور بلحاظ اُس
 اسرار کے جو اُس کے پیردیکھے جاتے ہیں امین۔ اور بلحاظ اُس کی قدرت کے
 زومرہ۔ اور باعتبار اُس کی قوت کے شدید القوی۔ اور باعتبار قرب اللہ
 کے مکین عند ذی العرش۔ اور طالع اس لحاظ سے کہ بعض ملائکہ کا متبع ہی کہا
 جاتا ہے۔ جو شخص کہ اس طرح پرتابل ہے اُس نے قلم اور ہاتھ کا عقلی وجود

ثابت کیلئے نہ حسی و خیالی۔ اسی طرح جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ماتمہ سے مراد صفات باری کی صفاتوں میں سے ایک صفت ہے خواہ اُس سے اُس نے صفت قدرت مراد لی ہو یا اُد کوئی وہ بھی عقلی ماتمہ کا مثبت ہے۔

وجودِ شبہی (بفتح الشین و الباء موحده) کی مثال امام صاحب نے خدا کی طرف غصہ اور شوق اور خوشی اور صبر اور اسی طرح کی باتوں کی نسبت کرنے کی دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مثلاً غضب اُس کی حقیقت دل میں خون کا جوش مانا ہے اس مقصد سے کہ غصہ کر کے تسکین حاصل ہو۔ اور یہ بات نقصان اور رنج سے خالی نہیں۔ پھر جس شخص کے نزدیک خدا کی نسبت ذاتی یا خیالی یا حسی یا عقلی طور پر غضب کو منسوب کرنا دلیل سے محال ثابت ہوا ہے تو وہ اُس سے ایک اور صفت کو مراد لیتا ہے جو غضب پر مبنی ہوتی جیسے ارادہ عقاب اور ارادہ عقاب اور چیز ہے اور غضب اُوچے پر ہے۔ لیکن اُس کی صفات میں سے ایک صفت کے قریب قریب ہے اور ایک اثر ہے جو غضب سے صادر ہوتا ہے۔ اور وہ خدا کی شان کے نامناسب نہیں ہے۔

ان پانچوں قسم کے وجود کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شارع کے اقوال کو ان قسموں میں سے کسی قسم پر تسلیم کیا تو وہ شارع کے قول کا تصدیق کرنے والا ہے۔ نہ تکذیب کرنے والا۔ تکذیب جی ہوگی جب وہ ان سب قسم کے معانی و مراد سے انکار کرے اور یہ گمان رکھے کہ جو کہا ہے اُس کے کچھ معنی نہیں ہیں اور وہ کذب محض ہے اور قایل کی غرض دھوکا دینا ہے یا دنیاوی صلاحت۔ اور محض کفر اور زندہ ہے۔ اور تاویل کرنیوالوں کو جب تک کہ قانون تاویل کو پکڑے ہوئے ہیں جس کا ہم آگے بیان کریں گے کفر لازم نہیں ہوتا۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بموجب اس تشریح کے جو امام صاحب نے بیان کی کیا وجہ ہے کہ لوگ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ "الاخبار من الجنة والنار حق" مگر ان کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ جنت و دوزخ منوالی کا سابلغ اور کھلو اوار کی سبب نہیں ہو سکتی اور اس لئے وہ اُس کا وجود شبہی قرار دیتے ہیں۔

پھر وہ کیوں کافر ہیں ؟

وہ لوگ جن کے نزدیک کسی دوسرے جسم غیر مرئی وغیرہ جس کا نفی اللہ تعالیٰ یا مادی للانسان جو نامحال ثابت ہوا ہے۔ اور اس لیے وہ شیطان یا ملائک کے وجود خارجی کے منکر ہو کر اُس کا وجود فی نفس الانسان تسلیم کرتے ہیں۔ اور بعض اس کے کہ عورت کے رحم میں ایک مصطور فرشتہ گھسا ہوا سمجھیں قوت مصطور ہی پر ملک کا اطلاق کرتے ہیں۔ کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ لوح محفوظ کو لڑکوں کی سی تختی اور قلم کو نیزہ یا ٹھٹھیرے کا قلم نہیں سمجھتے بلکہ اُس کا وجود عقلی تسلیم کرتے ہیں۔ وہ کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ وحی میں اللہ کی کسی دوسرے کے واسطے کو بدلائل محال سمجھتے ہیں اور وہ اسی قوت کو جان بیا رہیں۔ جس کے سبب اُن پر نزول وحی ہوتا ہے اور جس کو ملائکہ نبوت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبریل میں تسلیم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ الجبریل حق۔ وہ کیوں کافر ہیں ؟ علاوہ اس کے بے انتہا دریا اسی قسم کی مشالوں کا اس چشمہ سے جس کو امام صاحب نے کھولا ہے بہہ سکتا ہے :

مگر اخیر کے دو لفظ امام صاحب کے سخت گرفت کے قابل ہیں۔ اور گرفت ہی کے قابل نہیں ہیں بلکہ غلط بھی ہیں۔ وہ اس طرح پر معنی قرار دینے کو جس میں بیان ہوا تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کے معنی اُنھوں نے نہیں بیان کیے۔ مگر اُن کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کے ظاہری معنی بدلیل استحکام درست نہ تھیں کہتے ہوں تو اُس کے دوسرے معنی لیے جاویں اور تاویل کیا جائے تاکہ قول قابل صحیح ہو جاوے۔ جس کا منشاء یہ نکلتا ہے کہ بغرض تصحیح قول قابل وہ تاویل کی گئی ہے۔ اگر یہی طلب امام صاحب کا ہو تو یقینی غلط ہے اور خداوند کے رسول کے کلام کو ایسا سمجھنا سادہ و سخی و محذوب کے ہے جس کو اُنھوں نے تفسیر اور مجتہد شری قرار دیا ہے۔ تاویل کے معنی اگر صرف صرف عین الظاہر کے لیے جاویں تو میں تسلیم کرتا ہوں۔ اور اگر اُس کے معنی صرف عما قالہ القائل کے لیے جاویں تو میں اُس کو کفر شرعی سمجھتا ہوں۔ ایک شخص نے کہا کہ زید اسد اور لفظ اسد سے قابل

کی ادھنی کہ نہ شجاع ہے۔ تو اب ہم جو اسد کے معنی شجاع کے لیے ہو وہ حقیقت
تاویل نہیں ہے کیونکہ ہم نے وہی معنی لیے ہیں جس کے لیے قایل نے یہ لفظ بولا
ہوا۔ اور اس طرح پر معنی لینے کو تاویل کہنا حماقت میں داخل ہے۔ کیا فرق ہے
اس میں کہ ایک شخص نے شجاع کے لیے اسد کا لفظ اختیار کیا ہے اور ایک
شخص نے شمس کا اپنے بیٹے کے لیے شمس سے تو حیوان ناظر مع ہذا شخص
مراد لینا تاویل نہ تو اور اسد سے شجاع مراد لینا تاویل ہو۔ ہم جو خدا اور خدا کے رسول
کے کلام کے معنی بیان کرتے ہیں یقین کامل کہتے ہیں کہ خدا و خدا کے رسول نے
اُنہی معنوں میں وہ الفاظ بولے ہیں۔ اور موافق اور مخالفت دونوں کو دلیل سے
اُس کا ثبوت دیتے ہیں۔ موافق یعنی اہل اسلام سے صرف اس قدر کہتے ہیں کہ تم
خدا و رسول کو برحق اور اُن کے کلام کو سچ اور غلطی سے پاک یقین تے ہو۔ پس
اگر ان الفاظ کے یہ معنی و مراد تھیں اور خدا و رسول نے اُن معنی و مراد میں اُن کا
استعمال نہ کیا ہو تو دلیل مستحکم سے اُن کا غلط اور جھوٹ ہونا ثابت ہو جائے جو تمہاری
تسلیم کے برخلاف ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ وہی معنی اور مراد خدا و رسول
کی ہے جو صحیح اور سچ ہے۔ مخالف کو معنی اُس کو جو مذہب اسلام کو تسلیم نہیں
کرتا دلیل سے۔ اور مقتضائے کلام انسانی سے۔ اور خود خدا و خدا کے رسول
کے کلام کے سیاق سے۔ یا اُسی کی مثل دوسرے کلام سے ثابت کرتے ہیں کہ
ان الفاظ کے یہی معنی خدا و خدا کے رسول نے لیے ہیں۔ ہم اُس کی تاویل نہیں
کرتے بلکہ انہی معنوں و مراد میں خدا و رسول نے اُن الفاظ کو استعمال کیا ہے جب
وہ کہتا ہے کہ تیرے سوہمیں تک اور کسی نے بھی یہ معنی سمجھے ہیں تو ہم اوسکو غیر بلید
کہتے ہیں۔ کیونکہ بالفرض ہزاروں ہیں تک کسی کلام کے صحیح معنوں پر کسی ایسا ہے
لوگوں کا نحو نہ کرنا یا پے نہ لیجانا دوسری چیز ہے اور کلام کافی نفسہ صحیح ہونا دوسری
چیز ہے۔ اس کے لیے سیدھی راہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے پے نہ لیجانے
کے اسباب کو تفتیش کرے نہ کہ کلام کے صحیح معنوں کو تسلیم کرے و کلامی احد
من هذه الظلمات لا من شرح الله صدره للكمالات۔
دوسرا لفظ وہ ہے جس سے امام صاحب نے قانون تاویل کی طرف اشارہ

کیا ہے اور اُس قانون کو آگے بیان کیا ہے۔ ہم اُس قانون تاویل کے صحیح نہ ہونے پر بحث نہیں کرتے۔ بلکہ امام صاحب نے جو شرط عدم کفر کو اس قانون پر مشروط کیا ہے اُس پر بحث کرتے ہیں۔ ہم تو چاہتے ہیں کہ وہ قانون تاویل بنانے والا کون ہے؟ امام صاحب؟ اگر وہی ہیں یا اور کوئی انسان تو اس بات کے کہنے میں جب تک تاویل کرنے والا ہمارے قانون تاویل کا پابند رہیگا اُس وقت تک اُس پر کفر لازم نہیں ہوگا۔ اور اس بات کے کہنے میں کہ جو شخص جب تک ہمارے مسائل کا یا ہمارے مذہب کا پابند رہیگا اُس وقت تک اُس پر کفر لازم نہ ہوگا۔ کیا فوق ہے اشرفی و معتزلی و صیقلی کی مخالفت کو اگر وہ اتنی صفات خدا ہی میں کیوں نہ جو جب کفر قرار نہیں دیا تو امام صاحب کے بنائے ہوئے قانون تاویل کی مخالفت سے کیونکر کفر لازم آوے گا۔ پس یہ وہی مثل ہوئی کہ فرمن المطر و وقع تحت المیزاب کوئی شخص جس کو امام صاحب نے مؤل کہا ہے جب تک کہ وہ تاویل کرتا ہے اور تکذیب نہیں کرتا کافر نہیں کہلایا جاسکتا گو کہ اُس کی تاویل کسی ہی غلط ہو۔ کیا کہو گے حضرت امام محمد بن الدین ابن ربیع کی جن کی تفسیر ایسی بریک تاویلوں سے بھری ہوئی ہے جس کے لینے کوئی قانون ہی نہیں۔ ہل ہو کافر غوغو یا للہ منھا۔

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ مؤل کی تکفیر کیونکر ہو سکتی اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہو اور سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں۔ اور اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل جس سے کلام اپنی حقیقت سے خارج ہو کر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا اور وہ وجود عقل و شعبی سے تاویل کرنا ہے امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں۔ میں نے بعد اویں نہایت مقبر علماء حنبلی سے سنا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے بالتصریح تین حدیثوں کی تاویل کی ہے۔ پہلی حدیث یہ ہے "الحجر الاسود یمین اللہ فی الارض" اور دوسری یہ ہے "انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن" (اور تیسری حدیث یہ ہے "قلب المؤمن فی اصبعین من اصابع الرحمن") اب کیجئے کہ امام احمد بن حنبل نے ان میں کسی تاویل کی ہے جب ان کے نزدیک ان حدیثوں کے ظاہری معنوں کے محال ہونے پر دلیل قائم

ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ بزرگوں کا عادتاً وہاں ہاتھ چوما جاتا ہے اور حجاز سود کا بھی تقریباً اے اللہ بوس لیا جاتا ہے۔ تو وہ دہریوں کی تھکی مانند ہوا کہ حقیقت میں وہاں ہاتھ ہے۔ اور اسی مناسبت سے اُس کو خدا کا ماں ہاتھ کہا گیا۔ اور یہ تاویل وہی ہے جس کو مجھے وجود شبہی بتایا ہے اور جو تاویلوں میں بعید سے بعید تاویل ہے۔ اب دیکھو کہ جو شخص سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرتا تھا کسی بعید سے بعید تاویل پر مجبور ہوا۔ اسی طرح جب اُن کے نزدیک خدا کے لیے جتنی دون انگلیوں کا ہونا محال ثابت ہوا تو اُن کو انگلیوں کے مقصد سے تاویل کیا اور یہ وہی تاویل ہے جسکو وجود عقلی بتایا ہے۔ انگلیوں سے وہ چیز مقصود ہے جس سے اشیاء رُط پلٹ کر دینا ہو سکے انسان کا دل جس سے اُٹ پلٹ ہو جاتا ہے اُسکو نکالتا یا خدا کی انگلیوں سے تعمیر کیا۔ اب دیکھو کہ امام احمد نے کس طرح ان تین حدیثوں کی تاویل کی۔ اُن کے نزدیک ان تین حدیثوں کے سوا اور کسی حدیث میں استحالہ لازم نہیں آتا۔ وہ کچھ زیادہ غور کرنے والے تھے اگر زیادہ غور کرتے تو اُن کو معلوم ہو جاتا کہ خدا کو فوق کے ساتھ مخصوص کرنے اور چیزوں میں بھی جن کی وہ تاویل نہیں کرتے استحالہ لازم آتا ہے۔

جو کتاب ہمارے پاس موجود ہے اس مقام پر اُس میں غالباً کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے اس لیے کہ اُس میں صرف دو ہی حدیثیں ہیں تیسری حدیث نہیں ہے اور جسکو دوسری حدیث لکھا ہے اُس کی تاویل کا بیان نہیں ہے پس یقینی اس مقام سے کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے دوسرا نسخہ ہمارے پاس نہیں ہے جس سے مقابلہ کریں +

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ قیامت سے متعلق امور میں شہری تاویل نہ کرنے میں جنہوں کے قریب قریب ہیں۔ انہوں نے سوائے چند کے اور سب امور قیامت کو اُس کے ظاہری معنوں میں قرار دیا ہے مگر معتزلہ سبب یا وہ تاویل کرنے والوں میں ہیں۔ باوجود اس کے اشعری بھی قیامت کے امور میں تاویل کے محتاج ہوئے ہیں جیسکے موت کے مینڈھے کی صورت میں لاکر فوج کرنے کی مثال میں بیان ہوا۔ اعمال کے تولے جانے میں بھی اشعریوں نے

تاویل کی ہے۔ اور کہا کہ صحیف اعمال تو لے جاویں گے اور اللہ تعالیٰ اُن میں
بمنا سبت اعمال کے وزن پیدا کر دے گا۔ اور یہ تاویل وجود ذاتی کو وجود شہمی
قرار دینا ہے جو ایدالتاویلات ہے۔ کیونکہ صحیف تو ایسے اجسام میں جن میں
حساب لکھا جاتا ہے اور بطور صلاح کے اعمال کے لفظ سے اُس پر استدلال
کیا ہے جو عرض میں معنی اُس میں لکھے گئے ہیں۔ پس اس صورت میں اعمال کا وزن
ہوگا بلکہ اُس چیز کا وزن ہوگا جس میں اعمال لکھے گئے ہیں۔ معتزلی میزان کی تاویل
کرتے ہیں اور اُس کو ایسے سبب کا کنا یہ قرار دیتے ہیں جس سے ہر ایک شخص
کے اعمال کی مقدار ظاہر ہو جاوے اور یہ تاویل اعمال کو صحیف سے تاویل
کرنے سے بھی زیادہ بعید ہے۔ اس مقام پر یہ عرض نہیں ہے کہ ان تاویلوں
میں سے کون سی صحیح ہے بلکہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ ہر فرقہ کو کہ وہ کیسا بھی
ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اُس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ صرف ہی
شخص جو حد سے زیادہ جاہل و غبی ہو تاویل کرنا چاہے گا اور کہیگا کہ حجر اُس کو حقیقتاً
خدا کا دامن تھا دنیا میں ہے۔ اور موت کو کہ وہ عرض ہو وہ سچ مچ کامیاب مذا
بن جاوے گی۔ اور اعمال اگرچہ عرض میں اور معدوم بھی ہو گئے ہیں مگر وہ پھر
ترازو میں آویں گے اور باوجود اُن کے خود عرض ہونے کے اُن میں اعراض مثل
وزن وغیرہ کے پیدا ہوں گے۔ پھر شخص کہ بہالت کی اس حکو پہنچ جاوے
تو اُس کی نسبت کتنا چاہیے کہ وہ عقل سے خارج ہو گیا۔

اس کے بعد امام صاحب قانون تاویل کو جس کا اوپر وعدہ کیا تھا بتاتے
ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تو تو نے جان لیا کہ یہ پانچ درجے تاویل کے جو بیان
ہوئے اُس پر تمام فرقے متفق ہیں اور اُن میں کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول
نہیں ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جائز ہونا اُن کے ظاہری
مسنول کی دلیل سے محال ثابت ہونے پر موقوف ہے اور ظاہری معنی ہر ایک
چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے جبکہ اُس کا وجود ذاتی ماننا
متعذر ہو تو وجود حسی تسلیم کرنا ہے اور جبکہ اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود خیالی
اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے۔ اگر اس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود شہمی و مجاز عقلی تسلیم

کرنا ہے۔ ایک درجہ سے دوسرے درجہ میں منتزل کی جبت تک کہ وجہ و دلیل نہ ہو
 اجازت نہیں ہے۔ ایسی حالت میں جو اختلاف ہوگا دلیل کے ٹھیک اور نا ٹھیک
 ہوئی نسبت ہوگا جنہیں کہیگا کہ ذات باری کی جبت فوق کے مخصوص کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا
 اشعری کہیگا کہ خدا کی رویت ہو نہیں سکتی محال نہیں ہوتا۔ اور ان کے مخالف جو دلیل ان کے محال
 ہونے کی پیش کرتے ہیں ان کو وہ دلیل کافی اور برہان قطعی نہیں سمجھتے خیر جو کچھ کہہ ہو
 مگر یہ بات کیونکر لائق ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کو کافر بتا دے یا جو دیکھ لو
 دلیل کے سبب سے غلطی میں پڑنا تسلیم کرتا ہے۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اُسکو
 گمراہ اور مبتدع کہے۔ مگر اس لیے کہ جو راہ اُس کے نزدیک تھی اُس سے بھٹک
 گیا۔ مبتدع اس لیے کہ اُس نے ایک بات نکالی کہ سلف سے اُس کی تصریح کرنا
 دستور تھا کیونکہ سلف سے یہ بات مشہور ہے کہ خدا دکھائی دے گا پس یہ کہنا
 کہ نہیں دکھائی دے گی بدعت ہے۔ اور تاویل کرنا رویت کا بھی بدعت ہے۔ بلکہ
 جس شخص کے نزدیک یہ بات تحقیق ہو کہ رویت سے مشابہ قلبی مراد ہے تو یہ کہنا
 لازم ہے کہ اُس کا ذکر کسی سے نہ کرے اور کسی سے نہ کہے۔ کیونکہ سلف نے اسکا
 کبھی ذکر نہیں کیا۔ مگر اس کہنے پر جنہیں کہیگا کہ خدا کا فوق پر ہونا سلف سے مشہور
 ہے اور ان میں سے کسی نے نہیں کہا کہ خالق عالم نہ عالم سے ملا ہوا ہے اور
 عالم سے جدا ہے اور نہ عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کے باہر ہے اور چھٹیوں
 طرفیں اُس سے خالی ہیں یعنی جبت سے مستغنی ہے۔ اور اُسکی نسبت فوق
 کے ساتھ ایسی ہے جیسے کہ تحت کے ساتھ تو یہ کہنا بھی بدعت ہے کیونکہ
 بدعت کے معنی نئی بات نکالنے کے ہیں جو سلف سے ماثور نہیں ہے اس
 بحث سے سمجھ کو معلوم ہوا ہوگا کہ ان باتوں کے لیے دو مقام ہیں۔ ایک تو عوام
 خلق کا درجہ و مقام ہے۔ ان کے لیے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اُسکو باریں
 اور جو ظاہری معنی لفظ کے ہیں اُس کے تغیر و تبدیل سے قطعاً باز رہیں۔ اور
 اُسکی تصریح اور نئی تاویل سے جس کی تصریح صحابہ نے نہیں کی باز رہیں۔ اور باب
 سوالات کو بالکل بند کر دیں۔ اور اُس میں خوض کرنے سے ڈانٹ دیئے
 جاویں۔ اور کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ میں جو متشابہات ہیں انکی متابعت

کریں۔ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے دو متعارض آیتوں کی نسبت پوچھا انہوں نے اُس کو دُوروں سے ٹھونک دیا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ امام مالک سے خدا کے استواء علی العرش سے سوال کیا گیا انہوں نے کہا کہ استواء کے معنی معلوم ہیں۔ اور اُس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور اُس کی کیفیت معلوم ہے اور اُس سے سبیل بدعت ہے۔

جو کچھ امام صاحب نے بیان کیا رکاکت سے خالی نہیں۔ قانون جو انہوں نے بتایا عمدہ و بخیرہ ہے مگر خدا و خدا کے رسول کے کلام کے لئے ایسا قانون نہ دینا ٹھیک نہیں ہے۔ اس قانون کے تو یہ معنی ہیں کہ ہر کو خواہ خواہ ایک شخص کے کلام کو درست کرنا اور صحیح بتانا ہے۔ پس اگر اُس کے ایک معنی نہیں بنتے تو دوسرے معنی لیتے ہیں۔ جب دوسرے نہیں بنتے تو تیسرے معنی لیتے ہیں۔ اور علیٰ بذالقیاس۔ خدا و رسول کے کلام کے لئے ایسا قانون بنانا تو ایک ایسے نوکر کی مثال ہے جو اپنے آقا کی ہر غلط اور بُوراز قیاس ثابت کو صحیح پہلو پر ثابت کرنے کے لئے کوشش کرتا تھا۔ خدا اور رسول کے کلام کے لئے تو خود اُن ہی کے کلام سے۔ اُنہی کے منشاء و مراد سے۔ اُنہی کے سیاق و کلام سے۔ اُنہی کے عبارت سے۔ اُنہی کے اصول و مقررہ سے۔ اُنہی کے کلام کی۔ اُنہی کے کلام کی تفسیر و مراد سے۔ اُنہی کے کلام سے دلیل و برہان قائم کر کے۔ اس بات کا تحقیق کرنا ہے کہ اُن الفاظ کے کیا معنی اور اُن سے کیا مراد ہے۔ حقیقی یا مجازی یا استعاری یا مبالغہ یا استی یا عقلی یا شہمی پس جو تحقیق ہو وہی اُس کے حقیقی معنی یعنی مراد قابل ہے۔ بقا و ایل و بلا و توفیق کے۔ پس یہی اصلی قانون ہے جو پاک کلام سے متعلق ہو سکتا ہے۔

اجب ثم اوجب کہ امام صاحب نے ایسے شخص کو جو اس قسم کی بحثیں کرتا ہے ضال و مبتدع کہنا پسند کیا ہے۔ ضال مینی گمراہ اُس کی نسبت اطلاق کیا جاتا ہے جو راہ حق سے گمراہ ہو گیا ہو۔ مگر ابھی تک اُس شخص میں اور اُس کے مخالف میں اس ثابت کا تصفیہ ہی نہیں ہوا کہ حق کس کی طرف ہے اور اس لئے اُن دونوں میں سے کسی کو گمراہ کہنا صحیح و درست نہیں ہے۔

مبتدع کہنا اس سے بھی زیادہ تعجب کی بات ہے جو شخص کہ کسی امر کے حق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور لوگوں کو اس کا قبول کرنا اور یقین دلانا چاہتا ہے اس کا فرض ہے کہ اپنے دعویٰ کے حق ہونے کو ثابت کرے۔ خدا نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ قرآن مجید میں اُن کے لئے جن کو مذہب اسلام کی عوت کی ہے اور منکرین اور مشرکین کے اسکاات کے لئے اول سے آخر تک دلیل بھری پڑی ہیں۔ جس کے دل میں خود خدشات پیدا ہوئے ہیں اس کو خود اپنی تسکین کرنی واجب ہے۔ پس یہاں جو خود خدا نے اختیار کیا ہے اور جس کے بغیر چارہ نہیں کس طرح بدعت ہو سکتا ہے؟

حقیقت میں بھی بدعت کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی تطہیر خدا کے کلام میں موجود ہے۔ ہاں بہت سے امور ایسے ہیں جن پر اس زمانہ میں بحث نہیں ہوئی کیونکہ پیش نہیں آئے تھے۔ اب کہ وہ پیش آئے ہیں اُسی تطہیر سے اس پر بحث کرنی ضرور ہے؟

عوام کو امام صاحب اس بحث سے منع کرتے ہیں اور نیز جو توبیخ فرماتے ہیں کہ چپ رہو اور اسی پر یقین رکھو۔ اول تو یہی غلطی ہے کہ اُن کو کہا جاتا ہے کہ اسی پر یقین رکھو۔ یقین کرنا تصدیق قلبی کا نام ہے۔ پس جس شخص کو کسی بات میں شبہ ہے جب تک کہ اس کا وہ شبہ نکل جاوے اس کو تصدیق قلبی ہو کیونکہ ہو سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ کی نسبت جو روایت لکھی ہے اول تو وہ یقین کے لائق نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے سچ ہونے کا ثبوت نہیں۔ اور اگر اس کو واقعی تسلیم کیا جاوے تو امام مالک کی طرح ہم بھی اُس کی نسبت کہیں گے "والکفیفۃ مجھولۃ" کیونکہ حضرت عمرؓ کے کسی فعل کی کیفیت کا مجھول ہونا ایمان میں کچھ نقصان نہیں لاتا۔ برخلاف اس کے کہ عقائد اسلام میں سے کسی عقیدہ کا یقین تو لازمی اور ضروری بتایا جائے اور اسکی کیفیت کی نسبت کہا جاوے کہ "مجھولۃ" امام مالک نے کیفیت استوا کو مجھول بتایا اُن کو معلوم نہ ہوگی۔ اور اُن کو باوجود اسکی کیفیت نہ معلوم ہونے کے استوا پر یقین ہوگا۔ اس زمانہ میں ہزاروں لاکھوں کروڑوں مسلمان ایسے ہیں جن کو حقیقت استوا اور حقیقت حشر و میزان و وزل و زلزال معلوم نہیں مگر

اُن سب پر دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت عمدہ اور سچے اور سیدھے مسلمان
ہیں یہی حال ستوا کے مسئلہ میں امام مالک کا ہوگا بحث اس میں ہے کہ جب
مخالفین ہم پر معترض ہوں یا خود کسی کے دل میں اس کی نسبت شبہ پیدا ہو تو اس سے
بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ والکیفیۃ محمولۃ ولا یمان بہ واجب حاشا وکلاء

عوام کی ترفیہ امام صاحب نے کچھ نہیں فرمائی۔ امام صاحب کے زمانہ
میں محدود سے چند لوگ ہوں گے جو دارالعلوم بغداد میں پڑھکر ملاکملاتے ہونگے
اور انہوں نے بھی صرف عربی لٹریچر اور فلسفہ یونانی میں کمال حاصل کیا ہوگا جو
خود بہت سی غلط باتوں پر مبنی ہے۔ باقی لوگ وہ ہوں گے جو الف کے نام
پر بھی نہیں جانتے ہوں گے۔ مگر ہمارے زمانہ کا حال ایسا نہیں ہے عربی
لٹریچر کا منزل جہاں تک کہ تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ مگر علوم کسی خاص زبان میں
مقید نہیں ہیں۔ اس زمانہ میں علوم کی ترقی اس درجہ پہنچ گئی ہے کہ علوم کے
لفظ کا اطلاق ہی شکل پڑ گیا ہے۔ علوم حکمیہ اور ریاضیہ و طبیعیہ نئے نئے پیدا
ہو گئے۔ گلی گونچل میں پھیل گئے۔ بے مبالغہ لاکھوں آدمی ہیں جو مہندسہ کو
افلیس سے بہت زیادہ جانتے ہیں۔ لاکھوں آدمی ہیں جو فن تشریح کو بہت جانتے
ہیں۔ بہت بہتر جانتے ہیں۔ علوم طبیعیہ نے ہزاروں چیزوں کی حقیقت کو
ظاہر کر دیا ہے جو پہلے معلوم نہ تھیں۔ تمام دنیا کے مذہبوں کے امتحان کو
بڑے بڑے لوگوں کے اقوال کے جانچنے کو کسوٹیاں موجود ہو گئی ہیں پس
اس زمانہ میں نہ وہ قدرہ کام آسکتا ہے اور نہ ”والکیفیۃ محمولۃ“ کہنا۔ اس زمانہ
میں جو شخص کسی بات کے سچ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے گو کہ وہ مذہب ہی کیوں
نہ ہو جب تک کہ اس کا سچ ہونا ثابت نہ کر دے سچ نہیں مانا جاتا۔ پس جو لوگ کہ
اسلام کے طرفدار ہیں اُن کا فرض ہے کہ اُس کو اُن کسوٹیوں پر امتحان کے لئے
حاضر کریں اور کامل امتحان اور علوم کے مقابلہ میں اُس کا حق ہونا ثابت کر دیں۔
وَذٰلِكَ فَضَّلَ اللّٰهُ یُؤْتِیْہِ مِمَّنْ یَّشَآءُ

ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ سائل کے فہم کے موافق جواب دیا جاوے
اور اسکی تسکین کی جاوے۔ خدا نے بھی بہت جگہ قرآن مجید میں ایسا ہی کیا ہے۔

مگر یہ امر عجیب کی لیاقت سے علاقہ رکھتا ہے نہ سائل سے۔ ایک دفعہ جناب مولانا مولوی محمد متھیل صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وعظ میں جس میں انھوں نے اولیاء اور انبیاء سب سے نفی علم غیب کی تھی ایک شخص نے کہا کہ آپ تو فرماتے ہیں کہ اولیاء کو علم غیب نہیں ہوتا اور فلاں اولیاء اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ساتویں زمین پر چوٹی چلتی ہے تو مجھے خبر ہو جاتی ہے۔ مولانا نے اُس کے فہم کا اندازہ کر کے اُس کو جواب دیا کہ میاں کبھی انھوں نے اپنی بیوی سے یہ بھی پوچھا ہوگا کہ کھانا کیا پکا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو علم غیب نہ تھا۔

ایک دفعہ مولانا مرحوم سے ایک شخص نے حافظہ کے اس شعر کے معنی پوچھے۔

آں تلخ و شکر صوفی ام الخبائش بخاند
اشھى لنا و احلى من قبلة العنلا

اور کہا کہ شراب کو ام الخبائش تو آنحضرت مسلم نے فرمایا ہے پس صوفی سے میاں کیا مطلب ہے۔ مولانا نے جواب دیا کہ میاں ایک شاعر کا شعر ہے کچھ قرآن و حدیث تو نہیں ہے جس کی صحت کی فکر میں پڑے ہو جان لو اور سمجھ لو کہ بیجا کہا ہے۔ ہماری غرض یہ ہے کہ عامی ہو یا عالم اُس کے دل کا شبہ بٹانا یا اُس کو اپنے دل کا شبہ بٹانا واجب ہے۔ اور بغیر اس کے اُس کو تصدیق قلبی نہیں ہو سکتی۔ اور جن کے دل میں کوئی شبہ نہیں ہے خواہ وہ عامی ہوں یا عالم اُن سے کچھ بحث نہیں ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے دوسرے درجہ کے لوگوں کی نسبت نہایت عمدہ بحث لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب اہل تحقیق کے عقائد یا تاثر اور مرید و ملگائے لگیں تو اُن کو بقدر ضرورت بحث کرنے اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا لائق ہے۔ لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ پر کہ جن امر کو اُس نے برہان قاطع سمجھ کر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اُس کے برہان سمجھنے میں اُس نے غلطی کی ہے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات

آسان نہیں ہے۔ برہان کیسی ہی ہو اور انصاف ہی سے لوگ اُس پر غور کریں۔
 مگر تاہم اختلاف ہونا ناممکن نہیں ہے۔ خواہ تو اس وجہ سے کہ بعضوں نے اُن کے
 تمام شریکوں پر لحاظ نہیں کیا۔ یا بغیر کامل غور کے اور میزان برہان میں وزن کرنے
 کے صرف اپنی طبیعت ہی پر بھروسہ کر لیا ہے۔ جیسے کہ کسی شاعر نے عروض
 تو پڑھ لی ہو مگر اشعار وزن نہ کرے اور صرف طبیعت کے بھروسہ پر رہنے لے
 تو کچھ عجیب نہیں کہ کبھی غلطی میں پڑ جاوے۔ یا اُن علوم کے اختلاف کے سبب
 جو برہان کے لیے بطور مقدمات کے ہیں اس لیے کہ جو علوم برہان کے لیے
 بطور مقدمات کے ہیں کچھ تو اُن میں سے تجربی ہیں اور کچھ تو اتروغیرہ اور لوگوں
 کو تجربہ اور تو اتروغیرہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک کے نزدیک تو اُس میں قیاس
 ہوتا ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص تجربہ کر کے ایک بات
 کو مانتا ہے اور دوسرے کا تجربہ اُس کو نہیں مانتا۔ یا بوجہ مشتبہ ہو جلتے قیاس
 امر کے دہمی امر سے۔ یا بوجہ التباس کلمات مشہورہ کے اختلاف ہوتا ہے۔
 یہ تصریح امام صاحب کی بالکل سچ و برحق ہے۔ اور اہل اسلام کو ایک دوسرے
 کی کفر سے عداوت سے منع کیا ہے اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بعض آدمی بغیر
 برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبہ سے تاویل کرتے ہیں۔ مگر ہر جگہ اُن کی
 بھی تکفیر لازم نہیں ہے۔ بلکہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز میں وہ تاویل کرتا ہے۔
 اگر وہ تاویل مقام عقاید سے متعلق نہ ہو تو اُسکی تکفیر کرنی نہیں چاہیے جیسے کہ
 بعض صوفیہ کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم کا چاند و سورج کو دیکھنا اور یہ کہنا کہ میرا
 خدا ہے اُن سے چاند و سورج مراد نہیں ہیں۔ بلکہ انھوں نے ملکوت کی چیزیں بھی
 تھیں۔ اور اُن کی نورانیت عقلی تھی نہ حسی۔ اور بسبب تفاوت درجات کمال
 کے حضرت ابراہیم نے اُن کو کواکب و شمس و قمر سے تعبیر کیا تھا۔ اور اُس کی
 دلیل یہ لاتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شان سے بعید ہے کہ کسی جسم
 میں خدا ہونے کا اعتقاد کریں جب تک کہ اُن کا غروب ہو جانا نہ دیکھ لیں۔ جس کا
 نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ غروب نہ ہوتے تو وہ اُن ہی کو خدا سمجھے رہتے اگر وہ خدا کو
 جسم میں ہونا محال نہ سمجھتے۔ اور یہ دلیل بھی لاتے ہیں کہ پہلے ہی پہل اسی چاند و سورج

و کو اک کو دیکھنا کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ اور جو کچھ انھوں نے دیکھا تھا وہ تو وہ چیز تھی جس کو پہلے ہی پل انھوں نے دیکھا تھا۔

اس کے بعد امام صاحب صوفیہ کے استدلال کی غلطی بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم کی شان سے ایسے اعتقاد کو بعید قرار دینا ٹھیک نہیں ہے اس لیے کہ انھوں نے چھپن میں کو اک و شمس و قمر کو دیکھ کر ایسا خیال کیا تھا۔ اور چھپن کے زمانہ میں ایسے شخص کے دل میں جو نبی ہو یا لا ہو ایسے خیالات کا آنا کچھ بعید نہیں ہے۔ خصوصاً جبکہ وہ فی الفور زایل ہو گئے ہوں۔ اور کیا عجب ہے کہ ان کا غروب ہونا ان کے نزدیک ان کے حادث ہونے پر نسبت ان کی جمیت و مقدار کے زیادہ نزدیک و دلیل ہو۔ اور ان کا پہلے ہی پل ان کا دیکھنا ان روایت پر معنی ہو سکتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم چھپن کے زمانہ میں ایک بھونرے میں مقید تھے اور رات کو اس میں سے نکلے آتے تھے۔

امام صاحب کی دلیلوں کی رکاکت و لغویت۔ اور مل قصوں پر ان کا مبنی ہونا۔ اور ایسے بڑے عالم کا اس طرح پر تعلیمی و تربیتی گڑھوں میں گر پڑنا خود بھی دلیلوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ گو کہ صوفیہ کا استدلال بھی ایک بے معنی استدلال ہے۔ و تجد تحقیق هذا لمقام فی تفسیر القرآن انشاء اللہ تعالیٰ برہن حال امام صاحب اس قسم کی تاویلات کو اور جو تاویل کہ صوفیہ نے ”اخلع نعلیک“ ”والقی ما فی یمینک“ کی نسبت نعلین عصاے موسیٰ کے کی ہے۔ اور جو تاویل کہ صوفیہ نے عجل سامری کی کی ہے۔ اس کو ہمت عقاید سے خیال نہیں کرتے۔ اور ان کے استدلال کو خطن و او نام قرار دیتے ہیں۔ برہان مگر ان کی تکفیر سے اس لیے منع کرتے ہیں کہ وہ تاویل ہمت عقاید سے متعلق نہیں ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے کفر کا وہ وزہ دکھو لا ہے اور فرماتے ہیں کہ مگر اس قسم کی تاویلیں جو اصول عقاید مہمہ کی نسبت کیجاویں اور ظاہری معنوں کو بغیر برہان قاطع کے تغیر کیا جاوے تو ان تاویل کرنے والوں کی تکفیر لازم ہے۔

جیسے کہ منکرین مشر اجساد و منکرین عقوبات حسیہ نے اپنے فتنوں و اوامام سے بغیر برہان قاطع کے اُسکو سبعاذبحھا ہے۔ پس اُن کی تکفیر قطعاً واجب ہے۔ کیونکہ ارواح کے اجساد میں پھر آنے کے محال ہونے پر کوئی برہان قاطع نہیں ہے۔ اور اُس پر بحث کرنی دین میں نقصان عظیم ڈالتی ہے۔ پس اُن کی تکفیر واجب ہے۔

اسی طرح اُس شخص کی بھی تکفیر واجب ہے جو کہتا ہے کہ خدا قاتل ہے بجز اپنے آپ کے اور کچھ نہیں جانتا۔ اس لئے کہ وہ بجز کلیات کے جزئیات کو جو اشخاص سے متعلق ہیں نہیں جانتا۔ ایسے شخص کو تکفیر اس لئے واجب ہے کہ اُس سے قطعاً مذہب رسول صلعم لازم آتی ہے۔ اور یہ اُس قسم کی تاویلات میں سے نہیں ہے جن کا بننے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ قرآن اور حدیث کی دلیلیں تعمیم مشر اجساد و تعمیم علم باری پر نسبت ہر ایک بات کے جوہوتی ہے حد سے تجاوز میں جن میں کوئی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اور وہ لوگ بھی اپنے اس قول کو تاویل نہیں کتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد عقلی کے سمجھنے کی عقل لوگوں میں عموماً نہیں ہے اور اس لئے خلق کی صلاح اسی میں ہے کہ لوگ مشر اجساد پر اعتقاد رکھیں۔ اور یہ بھی یقین کریں کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا اُس کو جانتا ہے اور اُن کا گمان ہے۔ تاکہ اس اعتقاد سے اُن کے دل میں رخصت و ڈر پیدا ہو اور رسول خدا صلعم کو اس طرح پر سمجھا جائے کہ وہ اور اگر کوئی شخص کسی کی بھلائی کے لئے خلاف واقع کوئی بات کہے تو وہ کاذب نہیں ہے۔ مگر اس طرح پر کہنا باطل غلط ہے کیونکہ وہ صریح جھوٹا کہتا ہے۔ اور جو دلیل بیان کی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ کیوں جھوٹ بولا ہے۔ اور اسی محصلت سے منصب نبوت میں فعل لازم آتا ہے۔ اور زندہ ہونے کا پتلا درجہ ہے۔ اور اعتزال اور زندگی مطلق کیریج و بیج میں ہے۔ کیونکہ مقتدر لیول کی دلیلیں فلسفیوں کی دلیلوں کی طرح پر ہیں۔ بجز اس کے کہ مقتدر لی ایسے عذر کے سبب سے رسول پر کذب جایز نہیں رکھتے بلکہ وہ ظاہری معنوں کی جہاں اُس کے برخلاف اُن کو برہان ملتی ہے تاویل کر دیتے ہیں اور فلسفی جن چیزوں کی تاویل بعید یا قریب ہو سکتی

سے تاویل کر دیتا ہے۔ زید بن رطل اصل مواد کا عقلی ہوا یا حسی منکر ہوا ہے۔
 صلح عالم کو بھی سرے سے نہیں اتار مگر سادہ عقلی کثامت کرنا اور لامر و است
 حسی کا نہ ماننا اور صلح کے وجود کا تسلیم کرنا اور اس کے علم تفصیلی سے انکار کرنا
 وہ ایک متعبد زندہ ہے جس میں ایک نوع صدیق انبیاء کی اپنی عقل سے دور
 اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ آیا ہے کہ مستغفر
 امتی اثنا و سبعین فرقة کلام فی الجنة کلا الزنادقة القواہر من حدیث
 سے اہمیت تھمتی کا یہی نہ تو مراد ہے کیونکہ حضرت نے امتی کا لفظ فرمایا ہے اور
 جو شخص کہ حضرت کی برکت کا قائل ہی ہو اس پر امتی کے لفظ کا اطلاق نہیں
 ہو سکتا۔ اور جو لوگ اصل سادہ اور صلح کے منکر ہیں وہ نبوت کے بھی قائل
 نہیں ہیں بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ نبوت عدم محض کا نام ہے اور عالم غیبیہ غیر صلح کے
 موجود ہے اور ہمیشہ چلا جاوے گا اور نہ خدا پر یقین کرتے ہیں اور نہ قیامت پر
 اور کیا بار کو دھوکہ دینے والا بتاتے ہیں۔ ان پر تو امتی کا اطلاق تو ہی نہیں
 سکتا۔ پس اس اُست کے زنادقہ کا مصداق بحرمان کے جن کا اوپر ذکر ہوا
 اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔

یہی مقام ہے جہاں امام صاحب اپنی تقلیدی و تعلیمی و تربیتی بندشوں
 کو توڑ نہیں سکے اور اپنے کلام کے اختلاف کو بھی خیال میں نہ رکھ سکے۔ انہوں
 نے فرمایا ہے کہ جو شخص مہات عقاید میں بغیر بران قاطع تاویل کرے اس کی کفر
 واجب ہے اور اس کی مثال شر اجساد اور عقوبات کے ظاہری منوں کے
 تاویل کی دی ہے۔

بران قاطع کی انہوں نے اس مقام پر بھی شرط لگائی ہے اور خود لکھ
 آئے ہیں کہ بران کو بران قرار دینے میں بہت سے اسباب سے اختلاف ہے
 ہو سکتا ہے اور بران کی عقلی کے سبب کفر نہیں چاہیے۔ پس اب یہ سوال
 ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعادہ اول اجسام معدوم میں محال نہیں مگر
 جس شخص کے نزدیک اس کا محال ہونا بران سے ثابت ہوا ہو اور گو کہ بران میں اس
 عقلی پہلو ہو اس کی کفر نہیں واجب ہے۔

حشر اجساد پر بحث کرنے کو جو انھوں نے ضرر عظیم فی الدین قرار دیا ہے
یہ بھی اُن کی غلطی ہے بلکہ بحث نہ کرنا اور اسکو درجہ تحقیق پر نہ پہنچانا ضرر عظیم فی الدین
ہے۔ دنیا میں ایسے لوگ ہیں جو حشر اجساد و نعیم حنت و عذاب و دفعہ پرچہ لفظوں
سے کہ وہ وارد ہیں۔ یقین رکھتے ہیں وہ لوگ تو ضرر و مباحثہ سے خارج و غیر متعلق
ہیں ان کے سوا دو قسم کے اور لوگ ہیں۔ ایک وہ جو مسلمان نہیں ہیں اور خواہ
اس ارادہ سے کہ بعد تحقیق کے مسلمان ہوں یا اس ارادہ سے کہ مذہب اسلام کا
مصلح غلط ہونا ثابت کریں مباحثہ کرتے ہیں۔ دوسرے وہ لوگ جو مسلمان ہیں اور
بسیب شیوع علوم حکمیہ و تحقیقات علوم طبیعیہ کے جو امام صاحب کے زمانہ
سے اب بہت اعلیٰ درجہ پر پہنچ گئی ہے اور حد استدلال سے خارج ہو کر
مشاہدہ عینی کے درجہ تک ثابت ہو گئی ہے اور ایسی سہل و عام ہو گئی ہے کہ
جن لوگوں کو امام صاحب عوام کہتے ہیں وہ بھی اُن کے عالم ہو گئے ہیں اور اُن
مسلمانوں کے دل میں حشر اجساد اور الام و لذائذ معاویہ کی نسبت شبہات پیدا
ہوئے ہیں اور وہ اعادہ ارفاح کو اجسام معدوم میں محال سمجھتے ہیں اور بعد میں الام
لذائذ کا ایسا ہی ہونا جیسا کہ دنیا میں الام و لذائذ ہوتے ہیں محال قرار دیتے ہیں پس
اُن کے لئے ان امور پر مباحثہ اور اُس کی حقیقت کو بیان کرنا نفع عظیم الدین ہے یا
ضرر عظیم فی الدین۔ ایک کافر مسلمان ہونا چاہتا ہے بشرطیکہ اسکو سمجھا دو کہ اسلام
میں حشر اجساد اور الام و لذائذ معاویہ کو نہ کر سکتے ہیں۔ امام صاحب جواب دیتے ہیں
کہ چپ بحث مت کرو اُس سے ضرر عظیم فی الدین ہے بن لفظوں۔ سے آیا ہے
اُسی پر یقین کرو۔ سید احمد کہتا ہے کہ کوئی لفظ اسلام کا ایسا نہیں ہے جس پر بحث سے
کچھ اندیشہ ہو اور سچ میں یہی جوابی ہے کہ اُس کو بحث سے اندیشہ نہیں۔ ان دونوں
میں کون شخص دین کو مضرت پہنچاتا ہے اور کون منفعت ؟

ایک مسلمان اسلام کو ترک کرتا ہے اس لئے کہ حشر اجساد اور الام و لذائذ معاویہ
جو اسلام میں ہیں اُس کے نزدیک اُن کا محال ہونا ثابت ہوتا ہے امام صاحب فرماتے
ہیں کہ خاموش ایسی باتوں سے ضرر عظیم دین میں ہوتا ہے۔ سید احمد اسکی حقیقت
اور مامیت سمجھنے کو مستعد ہوتا ہے پھر ان دونوں میں سے کون اسلام کی حمایت

زیادہ یقین رکھتا ہے ۔

سب سے شکل مثال جو امام صاحب نے اس مقام پر دی ہے وہ نفی علم جزئیات کی ذات باری سے ہے جس میں یہ نہیں کہتا کہ یہ اعتقاد صحیح ہے نہ میں اس مقام پر ایسی حقیقت بیان کرنی چاہتا ہوں مگر میں یہ پوچھتا ہوں کہ جن آیات و اخبار سے امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ خدا کو علم جزئیات کا ہونا ان سے علانیہ ظاہر ہے آیا وہ بھی ان سے علانیہ ظاہر ہونے کا قائل ہے یا نہیں اگر ہے اور پھر اس سے انکار کرتا ہے تو بلاشبہ تکذیب رسول لازم آتی ہے اور اگر وہ قائل نہیں ہے اور ان آیات و اخبار سے اس کے نزدیک خدا کو علم جزئیات ہونا ظاہر نہیں ہے ۔ گو کہ وہ اس میں غلطی پر ہو تو اس کی طرف تکذیب رسول کیونکر منسوب کی جاسکتی ہے ۔

اس سے بھی زیادہ سخت اس شخص کی مثال ہے جو رسول کو ترغیباً و ترہیباً بتے سمجھ لوگوں کے لئے معاد عقلی کو ۔ یا علم کلیات ذات باری کو ۔ معاد جسمانی کے پر ایہ اور علم جزئیات کے طور پر بیان کرنا جائز قرار دیتا ہے ۔ اور باوجود اسکے رسول کی طرف کذب کی نسبت نہیں کرتا گو اس کا ایسا سمجھنا فی نفسہ غلط ہو مگر اس کی طرف کیونکر خلاف اس کے قول و یقین کے تکذیب رسول کی نسبت کی جاسکتی ہے ۔

حدیث جو امام صاحب نے پیش کی ہے جس کی اور جس کے مانند اور حدیثوں کے الفاظ نہایت مضطرب واقع ہوئے ہیں اول تو اس کا ثبوت امام صاحب سے طلب کیا جاتا ہے جس کو وہ مہتا نہ کر سکیں گے اور اگر انھوں نے کیا بھی تو غیر احادیث سے زیادہ رتبہ اس کا نہ ہوگا ۔ اور پھر اس میں جو لفظ زنادقہ کا واقع ہوا ہے اس سے مراد صرف امام صاحب کے خیال پر اور امتی کے لفظ سے استدلال کرنے پر جو امت دعوت اور امت اجابت و وونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے یعنی ہوگی اور ایسی ضعیف و محل و قیاسی بلکہ وہی استدلال پر ایک شخص کو جو کلا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ یقرین رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ الحشر حق و علم اللہ حق و ما جاءہ رسول اللہ صلعم حق وان اختلف فی مرادہ کافر کہ کیا جاوے گا ۔ وما هذا الا اشر من اشر التقلید و مرجحان الطبعیۃ الی ما بہ الناس من التعلیم دون التنقید ۔

اصل یہ ہے کہ جس شخص نے کَلَّا لَہُ اللہ پر یقین کیا اُس نے ذات باری کو
جامع جمیع صفات و بری جمیع نقصانات سے یقین کیا ہے اور جس شخص نے محمد رسول اللہ
پر یقین کیا اُس نے اُن کو نبی صادق تسلیم کیا ہے اور ما جائزہ کو حق مانا ہے پس اُس کے
کسی قول سے اپنے قیاس کے مطابق ایک امر کا استنباط کرنا اور کہنا کہ اس سے کذب
رسول لازم آتی ہے تفسیر القول بالایضی بہ قایلہ ہے اور اُس تفسیر سے جس کو
نمود قایل قبول نہیں کرتا اُس کی تکفیر بہت بڑی غلطی اور نادانی ہے۔ ممکن ہے کہ اُسکی
تمام تاویلوں کو اور تمام دلائل و براہین کو ظن و وہم و سفسطہ کہا جاوے مگر اُس کو کافر
نہیں کہا جاسکتا پس کسی کلمہ کو کافر کہنا سخت گمراہی ہے۔ کائنات اہل الفضلہ صحیح
اور ٹھیک مذہب ہے :

اس کے بعد امام صاحب نے تکفیر کے معاملہ میں ایک وصیت کی ہے اور ایک
قانون بتایا ہے۔ وصیت تو یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اہل قبلہ کی تکفیر زبان سے
بند رکھی جاوے جب تک کہ وہ کَلَّا لَہُ اللہ محمد رسول اللہ کے قایل ہوں
غیر متناقضین لھا۔ مگر ہم اس خیر فقرہ پر چند لفظ اضافہ کرتے ہیں کہ۔ غیر
منافضین لھا فی زعم غیر ہم۔ مناقضت کے معنی امام صاحب نے
تکذیب رسول کے بتلائے ہیں خواہ وہ تکذیب کسی عذر کے سبب سے ہو یا غیر
عذر کے۔ اسی لئے ہم نے یہ قید بڑھائی کہ وہ سمجھتے ہوں کہ اس میں تکذیب رسول
ہوتی ہے اور اگر اُن کا یہ یقین ہو کہ اُس میں تکذیب رسول نہیں ہے تو اُن کی تکفیر
نہیں ہو سکتی :

قانون تکفیر امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے
وہ وہ وقت میں۔ ایک تو اصول عقاید سے متعلق ہیں۔ اور دوسری فروع سے۔ اور اصل
ایمان کے تین ہیں۔ "ایمان باللہ و برسولہ و بالیوم الآخر" اور اُس کے سوا سب
فروع ہیں۔ امامت کے معاملہ کو بھی اُنہوں نے فروع میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے
کہ اُس کا انکار کوئی چیز نہیں ہے۔ ابن کیسان اصل وجوب امامت کے منکر تھے اُنکی
تکفیر نہیں ہو سکتی اور وہ لوگ بھی جو امامت کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں التفات کے
لائق نہیں ہیں۔ لیکن اگر فروعات ہی میں کوئی شخص ایسی بات کہے جس سے تکذیب رسول

لائم آتی ہو تو کفر لازم ہے۔ اس کی دو مثالیں انھوں نے دی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کفرانہ کعبہ جو کمین ہے وہ وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا خدا سے حکم دیا ہے تو یہ کہنا کفر ہے کیونکہ جو اتر رسول خدا صلم سے اُس کے قول کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور اگر وہ اُس پر رسول کی شہادت ہونے سے انکار کرے تو اُس کا انکار کچھ مفید نہیں ہے بشرطیکہ وہ نو مسلم نہ ہو اور اُس کے نزدیک اُس کے ثبوت پر تو اتر نہ ہوا ہو۔

دوسری مثال انھوں نے حضرت عایشہ پر بہتان کی دی ہے باوجودیکہ اُس بہتان کے غلط ہونے پر قرآن نازل ہو چکا ہے تو ایسا شخص بھی کافر ہے کیونکہ یہ ایسی باتیں میں کہ تکذیب اور انکار تو اتر اُن کو لازم ہے۔ اور جو چیز کہ تو اتر سے ثابت ہوتی ہے اُس سے انسان زبان سے تو انکار کرتا ہے مگر اُس کا یقین دل سے دور نہیں کیسکتا۔ ہاں بات یہ کہ جو چیز اجازت ثابت ہوئی ہو اس کے انکار سے کفر لازم نہیں ہے۔ اور جو چیز کا اجماع ثابت ہوئی ہے اس کے انکار سے کفر کرنے میں تامل ہے کیونکہ یہ مسئلہ کا اجماع حجتہ پر مختلف فیہ ہے جس زمانہ میں کہ امام غزالی صاحب تھے اُس زمانہ کے اور اُس کے بعد کے زمانہ کے لوگوں پر یہ آفت چھائی تھی کہ لوگوں کے اقوال پر کفر کے فتوے دیتے تھے اور اُن کے اقوال کا مطلب خود قرار دے لیتے تھے جو وہ حقیقت اُس قول کے قابل کا وہ مطلب نہیں ہوتا تھا۔ یہی آفت ہمارے زمانہ کے لوگوں پر بھی ہے اسی آفت کا نتیجہ ہے کہ لوگوں نے حضرت شیخ عبد القادر جیلانی۔ حضرت امام محی الدین ابن العربی۔ حضرت شیخ احمد سرہندی۔ اور آفریز برگ مسلمانوں کے اور خود امام غزالی کی تکفیر کے فتوے دیئے ہیں۔ اُسی تقلید میں امام غزالی بھی پھنسے ہوئے ہیں اور لوگوں کے اقوال کے الفاظ لیکر اور اُن کا مطلب خود قرار دیکر تکفیر کو لازم قرار دیتے ہیں۔ کسی شخص کے قول پر گواہ ہیں وہ کیسا ہی صریح ہو جب تک کہ خود قابل سے نہ ہو چھپا جاوے اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے آیا تو تکذیب رسول کرتا ہے؟ اُس وقت تک اُس پر کفر کا فتوے نہیں دیا جاسکتا۔ یہی مثالیں جو امام صاحب نے فرمائی ہیں اور جن کی نسبت انھوں نے یقین کر لیا ہے کہ تکذیب شہادت رسول اور قرآن ہے اسی میں اُنہوں نے کس قدر غلطی کی ہے۔ اب فرض

رد اگرچہ جس یہ کہ تسلیم ہے کہ خدا کہہ جو کہ میں کہتا ہوں وہ کہہ نہیں سکتے جس کے حق کا قرآن
 میں حکم ہے۔ وہ مطلب کیا گیا اور اس سے یہ چھو گیا کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے
 اس نے جواب دیا کہ اس مطلب سے کہ یہ خدا کہتا ہے حضرت سلمہ کے وقت میں تھا
 وہ نہیں رہا بعد ازاں میں نے اس کے وقت میں آگیا کہ صاحب این فرماتے ہیں کیا اسکو
 حجاج نے دھار دیا اسبابہ ثانیہ کہ وہ نہیں ہے۔ پس اگر وہ اپنے قول کا یہ مطلب بیان
 کرے تاثر کے قول سے انکار شہادت رسول جس پر بنائے تکفیر امام صاحب
 قائم کی ہے لازم نہیں آتی۔ پھر اس طرح جو قول پر امام صاحب تکفیر کو لازم ٹھہراتے
 ہیں دوسری مثال میں اگر وہ مجرم پر بیان کرے کہ آیات قرآنی حضرت عائشہ صدیقہ
 کے حق میں نازل نہیں ہوئیں گو کہ وہ اس میں غلطی پر ہو مگر اس پر الزام انکار قرآن کیونکر
 لازم آتا ہے +

ایک مجلس علماء میں جناب مولوی شعیب صاحب مرحوم کی تکفیر کی نسبت گفتگو
 ہو رہی تھی۔ ایک صاحب نے ان کی کتاب تقویۃ الایمان کے چند مقام پڑھے
 اور فرمایا کہ اس سے تحقیق و امانت رسول لازم آتی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ لازم آتی
 ہے انھوں نے کی ہے۔ مولانا نے فرمایا جیکہ الفاظ امانت پر مال میں تو قایل نے
 امانت کی ہے۔ ان کی بدولت سے عدول کی کوئی وجہ نہیں۔ میں نے عرض
 کیا کہ وجہ تو یہ کہ قائل ان الفاظ کا تفسیر رسول اللہ کا قائل ہے جس کی تصدیق
 تکفیر و امانت کے متعلق ہے۔ پس قائل نے تو یقینی تحقیق و امانت نہیں کی مگر آپ
 اس سے لازم دیتے ہیں۔ "وہذا فعلکم لیس فعل القائل" جو شخص کہ لالہ الاستد
 و محمد رسول اللہ کی تصدیق کرتا ہے اس کے کسی قول سے انکار شہادت رسول
 یا انکار قرآن یا تکذیب رسول قرآن و بیان نہایت جہالت و محض نادانی ہے +

اس کے بعد امام صاحب ان تین اصولوں کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے
 ہیں کہ جس میں فی نفسہ تاویل نہیں ہو سکتی اور جو ہوا تر منقول ہے اور اس کے
 خلاف پر بیان کا قسائم ہونا مقصود نہیں ہے اس کی مخالفت محض تکذیب
 ہے۔ جس کی مثال ہم نے مشر اجماع و جنت و نار و علم جزئیات باری کی دی

مگر یہ فیصلہ امام صاحب کا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ فی نفسہ تاویل کا نہ ہو سکتا اور نہ تو اثر منقول ماننا اور اُس کے برخلاف برہان کا قایم نہ ہو سکتا اختلاف رائے پر مبنی ہے۔ ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک کوئی امر ایسا ہو جس میں فی نفسہ تاویل نہ ہو سکتی ہو دوسرے کے نزدیک ایسا ہو۔ اُن کے نزدیک ایک امر ہو اور نقل ثابت ہو دوسرے کے نزدیک نہ ہو۔ اُن کے نزدیک ایک امر کے برخلاف برہان کا قایم ہو یا تصور ہو دوسرے کے نزدیک ہو پس کس طرح ایک فقیہ دوسرے فقیہ کی تکفیر کر سکتا ہے ؟

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ جس میں تاویل کا احتمال ہے گو کہ مجاز بعید سے ہو تو اُس کی برہان پر نظر ڈالنی چاہیئے۔ اگر وہ برہان قاطع ہو تو اُسکو ماننا چاہیئے (یہاں بھی نہیں فرمایا کہ کس کے نزدیک) لیکن اگر عوام میں یہ بیان کرنے سے اُن کی کم فہمی کے سبب ضرر کا احتمال ہو تو اُس کا بیان کرنا بدعت ہے (لیکن اگر عوام ہی کے دل میں وہ شبہات ہوں تو کیا کرنا چاہیئے ؟) اور اگر برہان قاطع نہ ہو اور دین میں ضرر نہ ہو جیسے کہ مستزلی کا خدا کے دیدار سے انکار کرنا تو وہ عبت ہے اور وہ کفر نہیں ہے۔ اور اگر اُس میں ضرر ہو تو وہ اجتہاد کی محتاج ہے۔ ممکن ہے کہ تکفیر کی جاوے اور ممکن ہے کہ نہ کی جاوے۔ اور اسی قسم سے اُن صوفیہ کا حال ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُن میں اور خدا میں ایسا درجہ تقرب پہنچ گیا ہے کہ نواز کا حکم اُن پر سے ساقط ہو گیا ہے۔ اور مکررات اور گناہ کی باتیں اور بادشاہ کا مال مار لینا اُن کو حلال ہو گیا ہے۔ تو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا شخص قتل کر ڈالا جاوے۔ اگرچہ اُس کی نسبت خلوفی النار کے فتوے دینے میں تامل ہے۔ ایسے شخص کا مازناسو کافروں کے قتل سے بہتر ہے۔ کیونکہ ایسے شخص سے نسبت کافر کے ضرر فی الدین زیادہ ہے ؟

اس مقام پر تو امام صاحب نے اپنی تمام فضیلت اور امامت کو ڈبو دیا اور محض جالوں اور تصعیتوں کی سی باتیں لکھی ہیں۔ خدا نے تو قتل انسان کی صحت قصاص میں یا قتال کی لڑائی میں اجازت دی ہے۔ امام صاحب نے کہاں سے اُن کے قتل کا حکم نکال لیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسے صوفی کو جب تک امام صاحب

نے کیا ہے (اگر کوئی ہو) تو مجنون و مرفوع القلم تصور کیا جاوے یا یا گل خانہ میں صحیحہ یا جاوے۔ قتل چہ معنی دارو نہ

اس کے بعد امام صاحب ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں اور گویا چہک
شہادت کا جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں جواب ہے۔ اور ہم نہایت دل سے اُسپر
توجہ ہوتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعضی دفعہ کوئی شخص نص متواتر سے مخالفت کرتا
ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ میں تاویل کرتا ہوں۔ لیکن جو تاویل کر وہ کرتا ہے وہ
زبان عرب میں نہیں ہے نہ بطور تاویل قریب کے نہ تاویل بعید کے۔ اور یہی
تاویل کفر ہے۔ اگرچہ تاویل کرنے والا سمجھے کہ میں تاویل کرتا ہوں۔ اور اُسکی مثال
صوفیہ باطنیہ کا یہ کلام ہے کہ اللہ واحد ہے اس معنی کر کہ وحدت کو دیتا ہے اور
پیدا کرتا ہے۔ اور عالم ہے اس معنی کر کہ علم کو دیتا ہے اور دوسرے میں پیدا کرتا
ہے۔ اور موجود ہے اس معنی کر کہ اُس کے سوا بھی موجود ہیں۔ اور یہ معنی کہ
فی نفسہ واحد اور موجود اور عالم کے اوصاف سے موصوف ہی نہیں ہیں۔ اور
یہ صریح کفر ہے۔ کیونکہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں سے یہ معنی نہیں لینے
جاسکتے۔ پس حقیقت میں یہ تکذیب ہے نہ تاویل ۛ

لہذا اس بات سے اس مقام پر بحث نہیں ہے کہ یہ تاویل صوفیہ کی صحیح
ہے یا نہیں۔ بلکہ امام صاحب نے جو فتوے کفر دیا ہے اُس سے بحث ہے۔
کفر کے فتوے کی بنیاد اُنہوں نے صرف اس بات پر رکھی ہے کہ لغت و کلام
عرب میں ان لفظوں کے یہ معنی نہیں ہو سکتے۔ مگر وہ اس بات کو بھول گئے ہیں
کہ جو لغات عرب بطور نقل ہم تک پہنچے ہیں وہ خود طنی ہیں اور قرآن و سنن و
ذخیرہ کی نقل سے پہنچے ہیں۔ جس کی بحث مستوعب قاضی ابوالولید سے ہم نے
اپنی تفسیر میں نقل کی ہے۔ پس ایسے امیر طنی پر تکفیر ایسے شخص کی جو لا الہ الا
محمد رسول اللہ کہتا ہے کیونکر کیا جاسکتی ہے۔ بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ اُسکا
قول غلط ہے۔ جو تاویل وہ کرتا ہے اُس کے مساعد لغت عرب پایا نہیں گیا۔ مگر
تکفیر کا حکم کیونکر ہو سکتا ہے ۛ

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ تکفیر کرتے ہیں چند باتوں کو

دیکھنا چاہیے۔ اول یہ کہ جن نص شرعی کے ظاہری معنی چھوڑے گئے ہیں اُس میں تاویل ہو سکتی ہے یا نہیں (کس کے نزدیک امام صاحب کے یا تاویل کرنے والے کے) اور اگر تاویل ہو سکتی ہے تو وہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ اس بات کا جاننا کہ کس میں تاویل ہو سکتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکتی آسان نہیں ہے۔ اُس میں بجز اُس کے جو لغت عرب اور اصول لغت کا ماہر ہو اور عرب کے استعارات اور مجازات کے استعمال کو اور مثالوں کے طریقوں کو جانتا ہو اور کسی کو نہ پڑنا چاہیے ۛ

دوسرے یہ کہ۔ جن نص کے چھوڑی گئی ہے وہ تو اتر سے ثابت تھی یا احاد سے یا اجماع مجرور سے۔ اور اگر تو اتر سے ثابت تھی تو شرط تو اتر اُس میں تھیں یا نہیں۔ اور تو اتر وہ ہے جس میں شک کرنا ممکن نہ ہو جیسے کہ انبیاء کا ہونا اور مشہور شہر وں کا ہونا ۛ

مگر تو اتر کے جو معنی بیان کیے جاتے ہیں اور جو مثالیں دی جاتی ہیں ان میں کسی قدر تسامع ہوتا ہے۔ امام صاحب نے بھی اُس تسامع کو رفع نہیں کیا۔ تو اتر دو قسم میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ ایک تو اتر عام اور ایک تو اتر خاص۔ تو اتر عام وہ ہے کہ اُس کا متواتر ہونا کسی فرقہ یا قوم یا مذہب پر منحصر نہ ہو۔ جیسے وجود بلا و شہورہ کا یا کسی شخص کا یا حیثیت اُس کے ہونے کے۔ اور تو اتر خاص وہ ہے جو کسی فرقہ خاص سے متعلق ہو جیسے کسی شخص کا بنی ہونا یا قرآن کا قرآن ہونا۔ پس جو لوگ کہ تو اتر سے استدلال کرتے ہیں وہ یہ نہیں کر سکتے کہ اپنے فرقہ کے تو اتر کو تو اتر تسلیم کریں اور دوسرے فرقہ میں جوابات تو اتر سے ثابت ہوئی ہے اُس سے انکار کریں۔ پس تو اتر خاص فرقہ خاص کے لیے دلیل ہو سکتی ہے نہ عام کے لیے ۛ

پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ اجماع کو جاننا سب سے زیادہ مشکل ہے کیونکہ اُس کی شرط یہ ہے کہ اہل حل و عقد (جن کے معنی امام صاحب نے کچھ نہیں بتائے) ایک جگہ جمع ہو کر ایک بات پر صریح الفاظ سے اتفاق کریں اور پھر اُسی پر قائم رہیں اور تمام اقطار ارض سے اُسی پر الفاظ صریح میں فتوے

ہو جاویں اس درجہ تک کہ اُس کے بعد اُس سے اختلاف متبع ہو جاوے۔
اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں کے بعد اُس سے اختلاف
کرے تو اُس کی تکفیر کیا جائے یا نہیں ؟

اگرچہ ایسے اجماع کا ثبوت جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے نہایت
مشکل قریب ناممکن کے ہے لیکن اس درجہ کا اجماع بھی جبکہ اجماع اول کے بعد
اجماع ثانی بر خلاف اُس کے ناجائز نہیں ہو سکتا۔ تو درحقیقت اجماع
فی نفسہ کوئی حجت نہیں ہے اور نہ اُس سے کوئی مسئلہ شرعی قائم یا پیدا
ہو سکتا ہے ۔

اجماع مجموعہ آرا کا نام ہے اور جبکہ اُس کی افراد میں غلطی ہونے کا حال
ہے تو اُس کا مجموعہ احتمال غلطی سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اور جبکہ اجماع اول کے
برخلاف اجماع ثانی ہو سکتا ہے تو اول اختلاف کرنے والا کوئی ایک فرد ہو گا۔
اس سے فرد واحد کو اختلاف کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اجماع کا حجت ہونا قائم
نہیں رہ سکتا۔ فافہم ؟

تیسری بات امام صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اُس تاویل کرنے والے کی
نسبت دیکھنا چاہیے کہ اُس کے نزدیک بھی اُس امر میں تو اتر ہے یا اُس کو تو اتر
کا ہونا معلوم ہوا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اجماع کی مخالفت کرنے والا جاہل غلطی
ہے نہ تکذیب کرنے والا۔ پس اُس کی تکفیر نہیں ہو سکتی ؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اُس برہان پر غور کیا جائے جس کے سبب سے وہ
ظاہری معنوں کی تاویل کرنی چاہتا ہے۔ اگر برہان قاطع ہو (اس کا فیصلہ کون
کرے ؟) تو تاویل کی اجازت دیجاوے۔ اگرچہ تاویل جید ہی کیوں نہ ہو۔
اور اگر قاطع نہ ہو تو بجز تاویل قریب کے اجازت نہ دی جاوے ۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اُس کی بات پر غور کیا جائے۔ اگر وہ ایسی بات
کہتا ہو کہ جس سے ضرر عظیم دین میں نہ ہوتا ہو بلکہ محض لغو و صیح البطالان ہو تو بھی
تکفیر نہ کیا جائے ؟

یہ تمام امور جو امام صاحب نے بیان کیے ہیں بودی بودی باتوں پر مبنی

ہیں۔ کفر کرنی یا نہ کرنی اس لائق نہیں ہے جس کی بنیاد ایسی باتوں پر مبنی ہو کہ ایک
بنیاد نہایت صریح اور محکم امور پر مبنی لازم ہے۔ اور وہ امر یا بالقرینہ اقرار و تائید
و تصدیق رسالت ہے یا انکار ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے لکھا ہے کہ متکلمین کا یہ کہنا کہ جو لوگ عفا
شرعیہ کو مع دلائل کے نہیں جانتے وہ کافر ہیں اُن کا یہ کہنا محض غلط ہے بلکہ
جو لوگ اس قسم کی دلیلوں اور بحثوں کو نہیں جانتے اُن کا ایمان اور یقین زیادہ
مستحکم ہوتا ہے۔ ہاں اس قدر صحیح ہے کہ دلائل مذہب پر اُس شخص کو جو ایمان
مستحکم ہے اور اُوروں کا شبہ مٹانا اور لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہتا ہے غور کرنا
فرض کفایہ ہے۔ اور خود شک کو شبہ مٹالینا فرض عین ہے۔ جبکہ بغیر دلیل کے
اُور کسی طرح اُس کا شبہ دل سے نہ مٹ سکے۔

پھر وہ لکھتے ہیں کہ خدا کی رحمت بہت وسیع ہے۔ اور تمام اُمت محمدیہ کو
شامل ہوگی بلکہ اکثر اہم سابقہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ رحمت سے محروم نہیں گی
گو کہ ایک لحظہ یا ایک ساعت یا کسی قدر مدت کے لیے آگ میں ڈالی جاویں
بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کے اکثر روم کے عیسائی اور ترک جو ملک روم
اور ترک کی انتہا پر رہتے ہیں۔ اور اُن تک اہل حضرت صلعم کی دعوت اسلام
نہیں پہنچی۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ رحمت خدا میں شامل ہوں گے۔ وہ
لوگ تین قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جنہوں نے محمد صلعم کا نام نہیں سنا وہ
تو معذور ہیں۔ دوسرے وہ ہیں جنہوں نے آنحضرت صلعم کا نام اور آنحضرت
کی تعریف اور آنحضرت کے معجزات کا حال سنا ہے اور بلاد اسلام کے قریب
رہتے ہیں اور مسلمانوں سے ملتے ہیں وہ کافر ہیں جو ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔
تیسرے وہ لوگ ہیں جو ان دونوں درجوں کے بیچ میں ہیں۔ انہوں نے
آنحضرت صلعم کا نام تو سنا ہے مگر آنحضرت کے اوصاف نہیں سنے بلکہ
بچپن سے یہی سنا ہے کہ ایک جھوٹا مکار شخص جس کا نام محمد تھا پیدا ہوا

مگر امام صاحب نے تصاف کذا بالملہ کے بعد آنحضرت کا نام لکھ دیا ہے مگر عینہ ادباً نام نہیں لکھا

تھا اور اُس نے دعویٰ نبوت کیا تھا جس طرح کہ ہمارے نیچے ابن مقفع کا نام آئے ہیں کہ اُس نے جھوٹا دعویٰ نبوت کا کیا تھا تو یہ لوگ قسم اول میں (امام حب کے نزدیک) داخل ہیں (یعنی معذور ہیں) ۛ

اس کے بعد امام صاحب اُس فرقہ کا ذکر کرتے ہیں جو مغلد فی النار ہوگا اور کہتے ہیں کہ اس امت سے تو وہی ایک فرقہ مغلد فی النار ہوگا جس نے تکذیب رسول کی ہے یا رسول اللہ کو بصاحت جھوٹ بات کہنی جائز قرار دی ہے اور باقی لوگوں میں سے جو مختلف اقوام و مذاہب کے ہیں اُس فرقہ کو مغلد فی النار تجویز کیا ہے جس نے آنحضرت صلعم کا نبی مبعوث ہونا اور آپ کے اوصاف اور معجزات اور خارق عادات مثل معجزہ شق قمر اور سنگریزوں کے سبحان اللہ پڑھنے کے۔ اور حضرت کی انگلیوں سے پانی بہ نکلنے کے۔ اور قرآن کے معجزہ کے جس کی مانند اہل فصاحت کہنے سے عاجز ہو گئے۔ بتواتر سنا ہے اور اُس پر متوجہ نہیں ہوا تو وہ فرقہ کافر مغلد فی النار ہے۔ مگر فرماتے ہیں۔ کہ اُس میں کچھ اہل روم اور ترک جو بلاد اسلام سے نہایت دور رہتے ہیں داخل نہیں ہیں اور جو شخص ان باتوں کو سن کر تحقیق و دریافت میں بخوبی متوجہ ہوا اور قبل تمام ہونے تحقیق کے مرگیا تو وہ بھی مغفور اور رحمت اللہ علیہ میں داخل ہے ۛ

اس مقام پر امام صاحب نے نہایت ملاناپن بتا ہے اور عام ملاؤں کی سی باتیں کی ہیں۔ جن کو دفرغی بنایا ہے اُن میں بھی غلطی کی ہے۔ اور جن کو ہستی قرار دیا ہے اُن میں بھی غلطی کی ہے۔ جن محجزات کا انھوں نے ذکر کیا ہے اول تو اُن کا خود اہل اسلام میں بتواتر ثابت ہونا ثابت کیا ہوتا۔ پھر دوسرے مذہب والے کے نزدیک اُن کے بتواتر ثابت ہونے کے طریقہ کو بتایا ہوتا پھر معجزہ فصاحت قرآن مجید کو اُن اقوام پر جن کی اصلی زبان عربی نہیں ہے حجت ہونا ثابت کیا ہوتا تب شاید ایک حصہ اُن کی دلیل کا صحیح ہو سکتا تھا۔ اہل روم و ترک کے فرقہ اول و سوم کو جس دلیل سے ہشت میں داخل کیا ہے اُس کی کوئی وجہ نبوت دی ہوتی تاکہ معلوم ہو تاکہ کس گنجی سے اُن کے لیے

بہشت کے دروازہ کا قفل کھولا ہے۔ ہم اُن کی اس تمام تقریر کو بودا اور محض نکلتا سمجھتے ہیں۔

ہمارے نزدیک خدا نے تمام جن و انس کو یعنی تمام انسانوں کو وحشی ہوا یا شہری۔ جاہل ہوا یا عالم۔ معذب ہوا یا نامعذب۔ لاکھ لاکھ پیمانے لائے کہ مکلف کیا ہے اور مخلوق فی المناصرت شرک تحقیقی پر منحصر کیا ہے۔ اور اُس کا سبب یعنی وجہ مکلف ہونے کی ہر ایک انسان میں از رو سے فطرت کے ودیعت کی ہے جس کو ہم عقل سے تعبیر کرتے ہیں اور سب سے پرانے مقنن نے شجرۃ العلم سے اُس کو تعبیر کیا ہے۔ مگر یہ ودیعت ہر ایک کو مساوی ودیعت نہیں ہوئی اور اسی لئے ہر ایک کے لئے مکلف ہونے کے درجات بھی مختلف ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جس کے پاس یہ ودیعت اس قدر قلیل ہے یا قلیل ہو جاتی ہے۔ جو مکلف ہونے سے بری اور مرفوع القلم ہونے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے سوا وہ ہیں جو بقدر اُس ودیعت کے مکلف ہونے کے درجات میں داخل رہتی ہیں۔

تمام انسانوں کے حالات پر غور کرنے سے جو اب تک معلوم ہوئے ہیں ایسا ثابت ہوتا ہے کہ ان سب میں خدانے ایک قوت رکھی ہے جو اپنی فطرت سے اور اُن چیزوں کے اثر سے جو اُن کے گرد پیش ہیں اور اُن واقعات سے جو اُن پر گذرتے ہیں ایک قوی اور سب سے برتر وجود کے وجود کا خیال اُن کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اور اپنی بھلائی و بُرائی اُس کے ماتحتیں سمجھتے ہیں۔

اس لامعلوم وجود کے قرار دینے میں بھی درجات انسانوں کے از روئے فطرت کے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک گروہ ایسا ہوتا ہے کہ اُس لامعلوم وجود کے خیال کے سوا اور کچھ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اس لئے وہ کسی اپنے اسے اعلیٰ شخص کی تعبیر اپنے اجتہاد و سمجھ کے تابع کرتے ہیں۔ اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہیں۔ کیونکہ اُن کی سمجھ اُس لامعلوم وجود کے اپنی فہم و فراست اور اجتہاد سے قرار دینے یا مختلف رائے کے اشتخاص کی رایوں میں تمیز کرنے سے فطرتاً

معدور ہے۔ اور آئندہ کی تسلیں جن کی خلقت فطرتاً اسی حد تک کی ہے اُسی طریقہ میں اپنی زندگی بسر کرتی جاتی ہیں جن میں انھوں نے اپنی پیشینیوں کو پایا تھا۔ کچھ شک نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ قائلے اُن کے حال پر ضرور شامل ہوگی اور جس قدر کہ فطرت نے اُن کو دیا ہے اُس سے زیادہ کا محصول اُن سے طلب نہ کیا جاوے گا۔

ایک گروہ ایسا ہے جو خود اپنی فہم و فراست و اجتہاد سے اُس لامل معلوم جو د پر پے نہیں لے جاسکتا۔ مگر اُس میں فطرتاً ایسا امر و دلالت ہوا ہے کہ وہ دوسرے کے سمجھانے اور بتانے سے اُس لامل معلوم وجود کی طرف پے لیجا سکتے ہیں اور مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں کو جو اُس لامل معلوم وجود کی نسبت ہوں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ قوت اکثر خارجی اسباب سے جیسے کسی فرقہ میں پیدا ہوئے اور اُنھی میں پرورش پانے اور بچپن سے اُنھی خیالات کے سچ سمجھنے یا باہمی معاشرت کے اثر یا اشخاص خاص کے اعتقاد علوی سے دی جاتی ہے مگر معدوم نہیں ہوتی یہ فرقہ بالمشبہ ایسا ہے کہ اگر اُن میں کوئی ایسا شخص جو اُس لامل معلوم وجود کو بتا دے پیدا نہ ہوا ہو اور نہ کسی نے اُن کو اُس لامل معلوم ہستی کو بتایا ہو تو میں کچھ شبہ نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ قائلے اُن کے حال پر بھی شامل ہوگی۔

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ ایسے لوگوں میں کوئی شخص اُس لامل معلوم وجود کا بتائے والا پیدا نہ ہوا ہو یا کسی نے نہ بتایا ہو۔ اگر خدا نے اُن کو ایمان باللہ پر مکلف کیا ہے اور فطرت ایسی دی ہے کہ بغیر کسی کے سمجھائے وہ اُس پر ایمان نہیں لاسکتے تو ضرور ہے کہ اُن میں کوئی اُس بات کا سمجھانے والا بھی ہوا ہو اور مناسب اوقات میں اُس سمجھانے والے کی تعلیم کو یاد دلانے والے بھی ہوتے رہے ہوں۔ اس کا ثبوت مذہبی و تاریخی تحقیقات سے پایا جاتا ہے۔ خدا نے فرمایا ہے کہ ”لعل قوم ہاد“ اور تاریخی تحقیقات سے ثابت ہے کہ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی رفاہ مر یا پیغمبر گزرا ہے جس کی تعلیم کی بنیاد وحدانیت ذات باری پر قائم ہوئی ہے۔ گو کہ بعد کو لوگوں نے اُس ذات واحد کے ماسوا کی پرستش اختیار کی ہو۔ اور کسی دوسری شے میں الوہیت کا یقین کیا ہو جو

شرک حقیقی کے لوازم ذاتی ہیں سے ہے۔ تو ایسے فرقے کو میں خدا کی رحمت میں باوجودیکہ اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کا مجھے یقین ہے افضل نہیں کر سکتا ۛ

ان ہی لوگوں میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کی قوت مدرکہ بچپن سے اور ابتدائے عمر سے ایسی تعلیم و تربیت کے بوجھ میں دب گئی ہے۔ یا مکار کی بندشوں میں بند ہو گئی ہے۔ جو ایمان باللہ اور اُس کی توحید فی الذات فی الصفات فی العبادت کے منافی ہے۔ اور اُس کے سبب سے اُن کے دل میں اُس لامعلوم وجود کے بتائے والے کی یا اُس کے یاد دلانے والے کی بات نہیں سمجھتی یا سمجھتی ہے پر مانی نہیں جاتی۔ یا لاعلمی و نا سمجھی کے سہارے اُس کے سمجھنے کی اور جو سمجھے ہیں اُس کے بوجھنے کی اذیت کرتے ہیں اُس کے کیئے جانے کی معذرت کی جاتی ہے۔ بلاشبہ قوت اُن اسباب سے ضعیف ہو گئی ہے پر معدوم نہیں ہوئی۔ اور اُن میں فطرت نے ایک ایسی قوت دی ہے جو اُس بوجھ کو اٹھا سکتی ہے اور اُن بندشوں کو توڑ سکتی ہے۔ اور اُس قوت مدرکہ کو اُس لامعلوم وجود بتلانے والے یا اُس کی یاد دلانے والے کی بات کے سمجھنے کے لائق کر سکتی ہے۔ پس اس فرقہ کو بھی خدا کی رحمت میں باوجود اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کے جگہ نہیں دے سکتا۔ شاید خدا کی رحمت اس سے بھی وسیع ہو اور اُن کو جگہ نہ دینا صرف میری ہی کم ظرفی ہو ۛ

ایک گروہ کو اُس کی تعداد کم تھی ہی قلیل ہوا ایسا ہوتا ہے کہ خود اپنے فہم و فراست اور اجتہاد سے اُس لامعلوم وجود پر پے لے جاسکتا ہے اور کوئی منزل مقصود تک پہنچتا ہے کوئی رستہ میں نہ جاتا ہے۔ اور کوئی رستہ معمول جاتا ہے۔ مگر ان پچھلے دونوں فرقوں میں وہ امر جس سے وہ اُس اول فرقہ والے کی بات کو سمجھ سکیں اور اپنے خیالات سے اُسکا مقابلہ کریں ضرور موجود ہوتی ہے۔ پس ایسا نہ کرنے سے وہ خود اپنے تئیں خدا کی رحمت سے دور رکھنا اور اُس کی وسعت کو تنگ کرنا چاہتے ہیں۔

مگر پہلا فرقہ منجہد ارشاد کی رحمت میں غریق ہونے والا ہے۔ اسی فرقہ کے اعلیٰ درجہ کے لوگ وہ ہیں جن کو قسم و فراست و اجتہاد کے سوا ایک اور چیز عنایت ہوتی ہے جس کو جبریل امین یا ملکہ نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ وہی لوگ ہیں جو دنیا میں انبیاء ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ان کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ کبھی ہے اور انبیاء کو وہی ہے۔ بغیر اُس فن کے حاصل کئے اُس فن میں کامل ہوتے ہیں۔ خود ان کے دل میں وہ بات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ وحی والہام قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ جانے جانی جاتی ہے اور یہ بظاہر آتی ہے۔ یہ ایک فطرتی مناسبت ہے جو ہر ایک کام کے ساتھ انسانوں کو ہو سکتی ہے۔ جعفر زلی کو زلی کے ساتھ۔ ایک شاعر کو شعر کے ساتھ۔ ایک نیچری کو نیچر کے ساتھ۔ مگر جس انسان کو یہ فطرتی مناسبت روحانی تربیت کے ساتھ ہوتی ہے اُس کو پیغمبر کہتے ہیں اور اُوروں کو زلی اور شاعر اور نیچری۔ غرض کہ نبوت ایک فطری قوت ہے جو انبیاء کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ جس کی تصدیق اس قول سے ہوتی ہے کہ انانہی و ادم بین الماء والطين

ہمارے کلام کے اور امام صاحب کے کلام کے مقصد میں بجز طرز بیان کے اور ایک آدھ بات کے چند اہل فرق نہیں ہے۔ صرف مابہ الامتداد یہ ہے کہ وہ مشرکین کو بھی جن کو نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر نہیں پہونچی یا بصحت نہیں پہونچی رحمت میں شامل کرتے ہیں۔ اور جن کو پہونچی اور اُنھوں نے تصدیق نہیں کی ان کو مخلد فی النار بتاتے ہیں۔

مگر ہم شرک سے کسی کی معفرت خواہ اُس کو نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر پہونچی ہو یا نہ پہونچی ہو قسم ارنہیں دیتے اور جو غیر صدق رسالت کو مخلد فی النار نہیں کہتے۔

اس قسم کی تفسیر پر جو ہم نے کی امام صاحب نے ایک
اعتراض کیا ہے کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی گفتگو کرنا گویا یہ کہنا
ہے کہ ماخذ تکفیر عقل ہے نہ شرع۔ اور جاہل باللہ کافر ہے اور عارف
بائتہ مومن۔ مگر خون کا مبلح ہونا اور خلود فی النار حکم شرعی ہے۔ اور
قبل شرع اُس کے حکم شرعی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر مطلب
ہو کہ مشارع کے کلام سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ صرف جاہل باللہ
کافر ہے تو صرف اسی امر میں کفر کا حصر کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ
جاہل بالرسول اور بالیوم الآخرہ بھی کافر ہے۔ اور جاہل باللہ سے اگر
صرف اُس کے وجود وحدانیت کا انکار قرار دیا جاوے اور صفات
کو علاحدہ کر دیا جاوے تو بھی غلط ہے۔ اور اگر صفات میں بھی خطا
کرنے والے کو جاہل باللہ و کافر کہا جاوے تو صفت بقا و صفت
قدم اور کلام کو وصف زاید علی العلم اور سمع و بصر اور جواز رویت وغیرہ
صفات کے زمانے والے کو بھی کافر کہا جاوے گا۔

مگر اس مقام پر بھی امام صاحب نے اس طرح پر جیسے کوئی کمبیا
شخص لاجواب ہو کر خلط مبحث کر دیتا ہے خلط مبحث کر دیا ہے۔ یہ بات
کہ کفر حکم شرعی ہے یا عقلی نہایت لغو اعتراض ہے۔ یہ ایک جدا بحث
ہے کہ شرع مظہر حقایق اشیا سے یا موجد حقایق اشیا اور اس
امر کو کفر و ایمان سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ قابل کا قول نہایت صاف
ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ تمام انبیاء نے مدار ایمان یا مدار نجات
خدا کے ماننے اور اُس کے ساتھ شریک نہ کرنے پر منحصر کیا ہے۔
پس جو شخص اُس پر ایمان رکھتا ہے وہ مومن ہے۔ رسول کا انکار
کفر شرعی ہے۔ کفر مطلق نہیں۔ اُس کے شریک نہ کرنے کا بھی سبب
و صاف مطلب یہ ہے کہ اُس کی مانند کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔
ن ذات میں نہ صفت میں۔ نہ استحقاق عبادت میں۔ اور اس اعتقاد سے
یہ بحثیں کہ وہ ذات و صفات کی سی ہیں۔ اور صفت بقا و قدم وغیرہ

عین ذات ہیں یا ذات میں قائم ہیں۔ اور اُس کی صفت کلام و سمع و بصر و
 رویت وغیرہ کی کیا حقیقت ہے۔ کچھ متعلق نہیں ہیں۔ وہ ایک راہ و فضول
 مباحث ہیں۔ اُن کا بیان یا اُن کی تاویل کسی طرح اور کسی معنی پر مع اُس یقین
 کے کیجاوے نہ نخل ایمان ہے۔ اور نہ کوئی بیان اور کوئی تاویل باعث
 کفر۔ اُن کے بیان و تاویل میں جو اختلاف واقع ہو اُس کا

نتیجہ صرف یہی ہے کہ باہم علماء ایک دوسرے سے کی
 تکفیر کیا کریں۔ مگر خدا اُن میں سے کسی
 کی تکفیر نہیں کرتا۔ و ہذا

آخر کلامی و علی اللہ

اعتمادی

— () —

تذکرہ

العار وال استجابة

اس سال میں عامہ اس کے قبول ہونے کی حقیقت بیان کی گئی ہے اور ان شریعت نامہ عاوا کی کجی
کرویا گیا ہے اور نہایت دل بحث ہے۔ فیہ

انتظر فی بعض مسائل الامام ابو محمد النعمانی علیہ الرحمۃ

اس پر کہ رسلے شامل ہیں جن میں امام غزالی کے بعض مضامین پر محققانہ بحث کی گئی ہے جو ان کی کتابوں
المصنوعون بہ علی قدر اہلہ + المصنوعون بہ اہلہ + المصنوعون من المصنوعون
الاقتصاد فی الاعتقاد + النفرۃ بین الاسام والادقہ وغیرہ میں لکھے ہیں۔
بعض سال میں مذکور کتاب پر بحث ہے۔ دوسرے سال میں امام صاحب کی کتابات نہیں لکھی گئی ہیں۔
سیدہ سال میں امام صاحب کے اقدام ورائے کے عدم پر بحث کی گئی ہے۔ چوتھی سال میں امام صاحب کی حقیقت پر بحث ہے۔
پانچویں سال میں امام صاحب کے قول کے مشورہ کا بیان ہے۔ چھٹے سال میں صراط اور مہربان کے معنوں پر بحث ہے۔
ساتھویں سال میں امام صاحب اور جنس یا یقین کی حقیقت پر بحث ہے۔ آٹھویں سال میں امام صاحب کے رسالے
تقریرات میں امام صاحب کے الزامات پر بحث ہے۔ نویں سال میں امام صاحب پر بحث کی گئی ہے۔ دسویں سال میں امام صاحب کے معنی پر بحث ہے۔
گیارہویں سال میں امام صاحب کے معنی پر بحث ہے۔

تقریر فی قصہ اصحاب النجف والرحیم

اس سال میں امام صاحب کے قصہ پر بحث ہے۔ دسویں سال میں امام صاحب کے قصہ پر بحث ہے۔

فضائل الامام من مسائل محمد اسام

اس کتابت حضرت امام محمد انصاری رحمۃ اللہ علیہ کی ان کی کتابت پر بحث ہے۔ دسویں سال میں امام صاحب کے قصہ پر بحث ہے۔

آخری مضامین

اس کتابت میں امام صاحب کے قصہ پر بحث ہے۔ دسویں سال میں امام صاحب کے قصہ پر بحث ہے۔

خلق الانسان

مفسرہ افروز نے انسان کی پیدائش کے متعلق نئی تحقیق کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان کوشت سے پیدا ہوتا ہے لیکن آج سے ۱۸ سو برس پہلے انسانوں کی پاک کتاب اس بات کو یقیناً روشن کر چکی ہے اسی مضمون کو سر سید احمد خان صاحب مرحوم غفرلہ قرآن کے کبریاات و عظمت سے لکھا۔ یہاں اذیت و غفلت انہوں کا خوب جواب دیتے ہیں۔ اس کا خلاصہ درج ہے۔

انزالہ الغبن عن فکر ذوالعستین

سکندر و القلیں کے حالات کے متعلق ایسا عجیب و غریب اور سیاح و جہان جوت اور غریب حال اور حالات ہے کہ اگر کسی ذوالعین و غبن پر کوئی اور سارے دیوار و غیہ و غیہ کے متعلق ہے۔ سر سید احمد خان صاحب مرحوم غفرلہ قرآن کے کبریاات و عظمت سے لکھا۔ یہاں اذیت و غفلت انہوں کا خوب جواب دیتے ہیں۔ اس کا خلاصہ درج ہے۔

الحج الجان علی فی القرآن

اس کتاب میں حج و عمرہ سے بحث کی گئی ہے کہ آیا قرآن شریف میں جو یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں اسکے کیا معنی لئے جاسکتے ہیں اس مضمون کے متعلق قرآن شریف کی قدامت یا توحید کر کے اور اہمیت اور غفلت کے مواقع ہے مرقع اور جاہ استعمال اور عمرہ کے لحاظ سے نہایت دل چاہنے کے بعد اہل حالات لکھیں یہ قیمت۔

تجربہ فی اصول التفسیر

اس کتاب میں محسن الملک لوی سیاح و جہان جوت اور غریب حال اور حالات ہے کہ اگر کسی ذوالعین و غبن پر کوئی اور سارے دیوار و غیہ و غیہ کے متعلق ہے۔ سر سید احمد خان صاحب مرحوم غفرلہ قرآن کے کبریاات و عظمت سے لکھا۔ یہاں اذیت و غفلت انہوں کا خوب جواب دیتے ہیں۔ اس کا خلاصہ درج ہے۔

بچہ اسلام

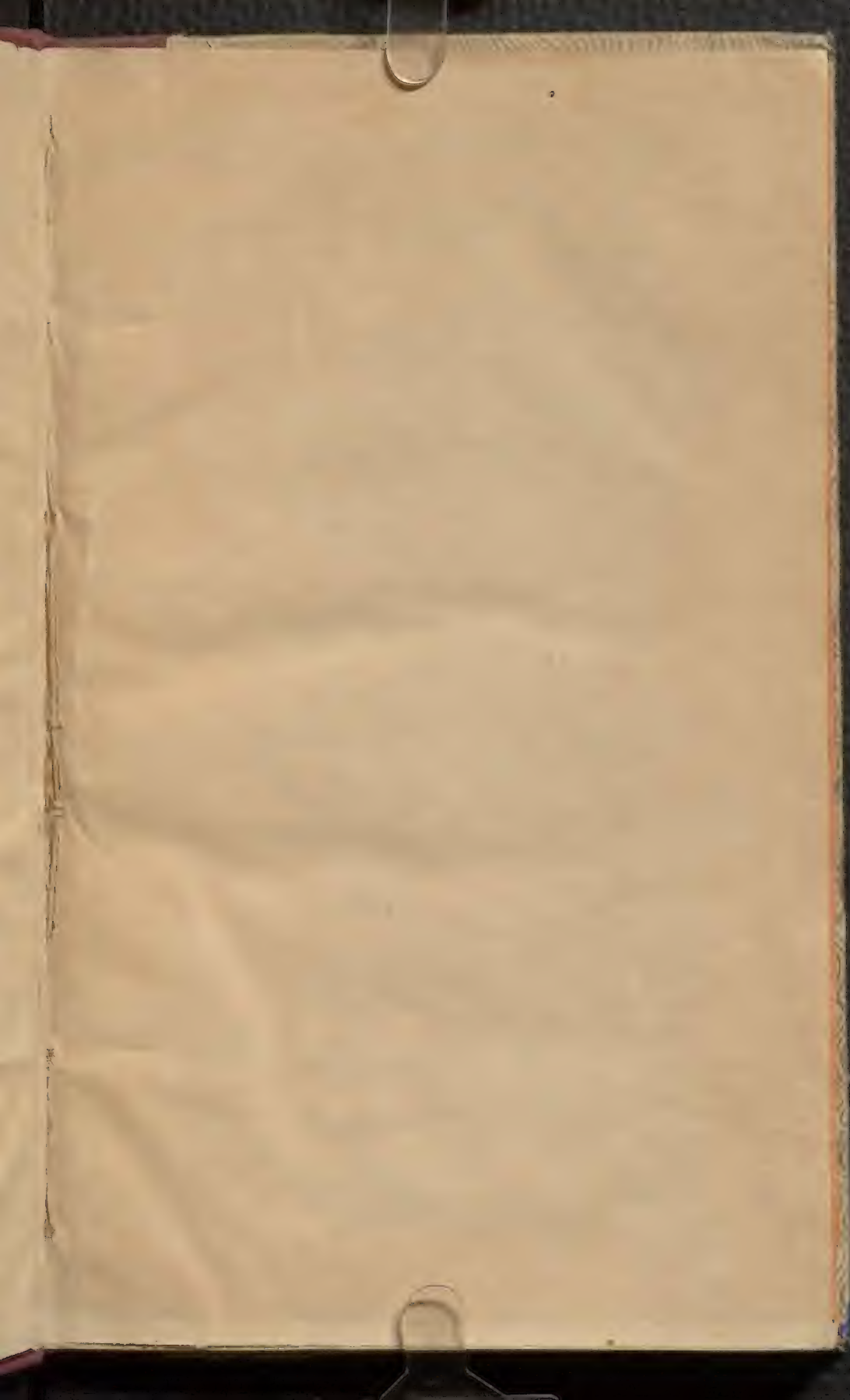
سر سید احمد خان صاحب مرحوم کا بچہ قادیان اسلام کی نسبت۔ قیمت۔

مشۃ

حاکم الملک الدین بک قومی، انشا و اشاعت

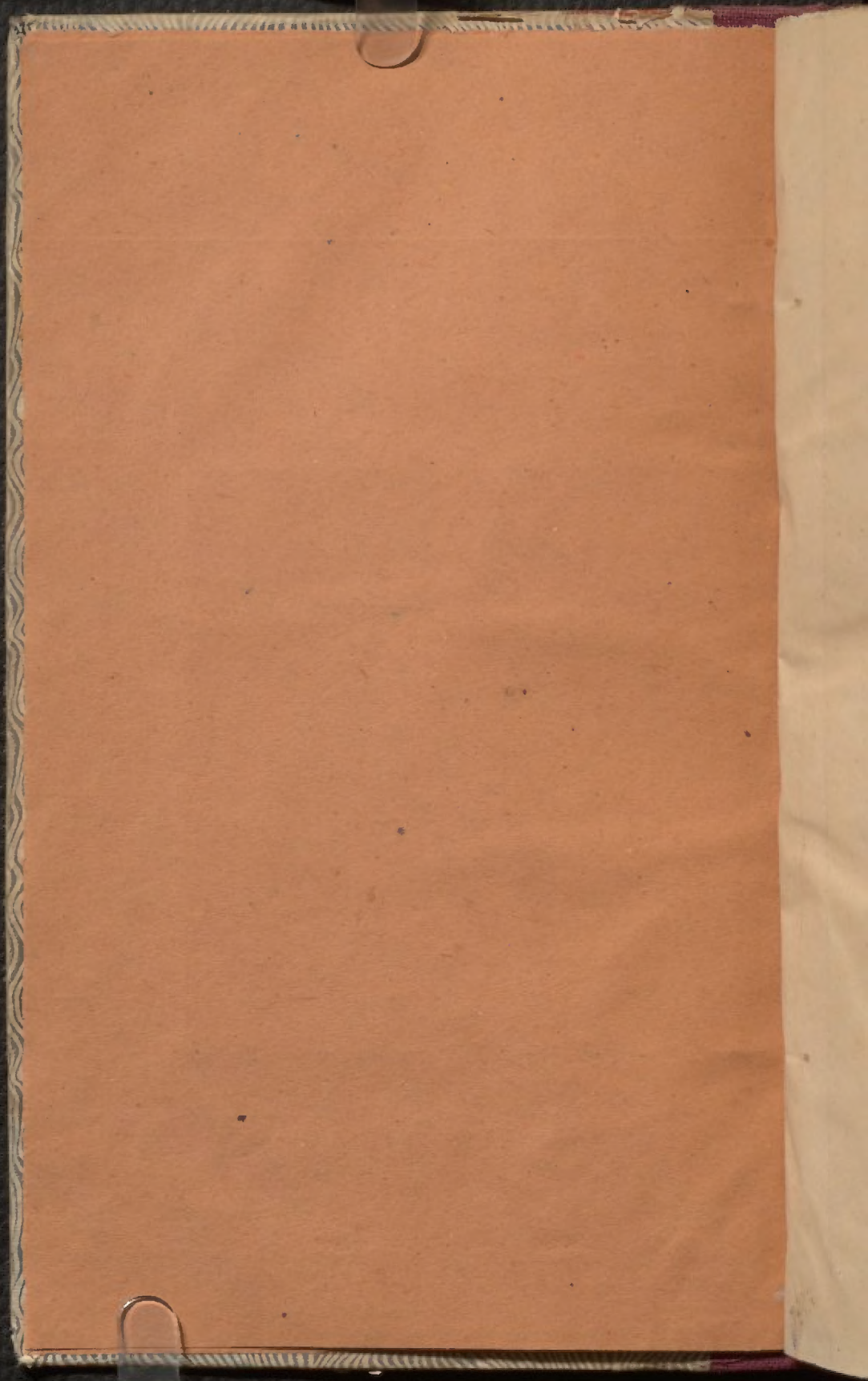
بازار کشمیری لاہور











Abū Ḥamid Muḥammad..Ghazzālī

d

41117

145-
97

97

